

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
CARRERA DE SOCIOLOGÍA  
TRABAJO DE TESINA

La construcción de identidad  
a partir de prácticas y ritos  
religiosos populares entre los  
fieles de María Rosa Mística.

**Alumno:** Matías Rojo

**Directora:** Lic. Rosa Bustos

Mendoza, Diciembre de 2006

## INTRODUCCIÓN

Cada día 27 en el barrio victoria de El Algarrobal, Las Heras, una multitud se reúne para adorar a María Rosa Mística, advocación católica de la virgen María. Allí, en ese enclave suburbano, ella se manifiesta desde el año 2000 a partir de “apariciones”, milagros y otras manifestaciones extraordinarias. Si bien la aparición se produce en forma privada a Manuel Yanzón, vecino del barrio, que escasamente lee y escribe y de muy escasos recursos, el fenómeno se ha convertido en un movimiento religioso masivo, de carácter popular, al cual, en el periodo registrado por la investigación entre marzo y diciembre de 2005, acuden adoradores desde diferentes puntos de la provincia y el país.

Este movimiento, que empieza como una causa individual, comenzó por aglutinar un pequeño grupo de seguidores hasta convertir la casa de M.Y. y las cuadras que la circundan en un verdadero santuario y mercado religioso. El fenómeno deja de ser periférico para convertirse en noticia de periódicos y noticieros televisivos, implicando la intervención y regulación del Estado municipal y provincial.

Ver la virgen en el sol, ver brillos dorados o plateados en las manos y en las ropas, ver el llanto de la imagen, tocar sus manos y oler aroma a rosas son las manifestaciones constantes de María Rosa Mística para sus adoradores. Los seguidores también hacen pedidos concretos sobre su situación, para que se ore por ellos. Quedan a la espera de anuncios de salvación, sanaciones, o milagros.

El acercamiento a este fenómeno se realiza desde el entendimiento de la religión como parte fundamental de la dimensión cultural y de la identidad como construcción.

Ante este objeto de estudio la presente investigación tiene como objetivo conocer cómo la experiencia de compartir un fenómeno de religiosidad popular – y la devoción a María Rosa Mística, para esta investigación, lo es - contribuye a la construcción de identidades.

Para lograr un mejor acercamiento a nuestro objetivo se cree imprescindible caracterizar el marco social en el cual se encuadra el fenómeno, determinar la posición

de los diferentes agentes que incurren y sus relaciones. También se presenta como un objetivo específico conocer los habitus que conforman la identidad entre los agentes, y comprender el carácter de la identidad construida. Otro objetivo específico es comprender los usos particulares que los agentes tienen del fenómeno religioso.

Al acercarse a este grupo objetivo de agentes devotos de María Rosa Mística el investigador se realiza una serie de preguntas de investigación: ¿Cuál es el impacto del fenómeno sobre la comunidad local? ¿Qué agentes participan? ¿Qué clases lo integran?, ¿Cómo se organizan? ¿Cuáles son las prácticas que construyen identidad?, ¿Es una identidad homogénea?, ¿En base a qué oposiciones se construye su identidad distintiva?

En el Capítulo 1 se abordará el tema de la Cultura para establecer las bases sobre las cuales se desarrollará este estudio. Comenzando por los aportes de la teoría interpretativa, se incursionará en el estudio de la cultura popular. La cultura popular, entendida en principio desde lo folklórico, lo masivo y como subalterno, se analizará también en su adaptación contemporánea y latinoamericana a partir del aporte de Néstor García Canclini.

Al presentarse la religión como una forma estructurada sin perder el atributo de ser una dimensión estructuradora del orden y del sentido social, participando activamente en la configuración de la identidad mediante la producción de símbolos en el capítulo dos se desarrollará el concepto de identidad cultural como construcción. Se analizarán brevemente las posturas objetivistas y subjetivistas en la concepción de la identidad, se incorporarán los conceptos de campo, habitus y prácticas, como basamento para comprender la identidad desde un punto de vista relacional. Entender la identidad desde lo relacional implica reconocer la otredad como elemento distintivo y constructor de identidad. Conocer cómo se construye identidad en la actualidad y qué tipo de identidades se construyen también son objetivos del Capítulo 2.

En el Capítulo 3 la religión, aprehendida desde Latinoamérica, con sus especificidades, resulta una pieza clave en la concepción de la religión como parte de la urdimbre de significaciones que es la cultura. También se concebirá a la religión popular como cultura en las clases populares.

La caracterización del trabajo de campo, la concepción de la técnica observación participante y el uso de la fotografía como instrumento de registro y construcción del objeto son los elementos constitutivos del Capítulo 4. El objetivo de este capítulo

denominado “apuntes metodológicos” es comprender de que manera la observación participante es un método válido de investigación y la fotografía, como medio representador de realidad, un auxiliar imprescindible cuando se busca lograr una “descripción densa” del objeto a investigar.

Una vez precisada la conceptualización de los términos cultura, identidad y religión, y de conocer los pormenores metodológicos, nos adentraremos en el trabajo empírico que tiene como objeto dilucidar las características del fenómeno de María Rosa Mística. La caracterización del lugar, de los fieles y de los colaboradores nos introducirá al modo en que esta manifestación se organiza, y su impacto en el medio. Se analizará cómo está compuesto, sus ritos, costumbres, sentidos construidos y compartidos. A través del uso de fotografías daremos cuenta de las diversas dimensiones simbólicas del fenómeno, de sus integrantes, formas y prácticas desde un marco visual complementario y amplificador de la mera exposición lingüística. Todos estos elementos permitirán dar cuenta de la identidad construida por ellos, implicando esto una relación de oposición con la Iglesia Católica. Este es el aporte del Capítulo 5.

A partir de este cuerpo de investigación y a lo largo del recorrido que va desde el marco teórico y metodológico hasta el trabajo de campo, en el Capítulo 6 se concluirá que las prácticas y ritos de religiosidad popular construyen identidad entre los protagonistas de la misma. También se buscará comprobar que la identidad de los protagonistas de la religiosidad popular es heterogénea, y que la misma está construida en relación de oposición con la religión oficial.

En función de los objetivos propuestos el diseño de investigación se ha definido por el diseño de carácter cualitativo. El procedimiento metodológico que se llevará a cabo es el método etnográfico o investigación de campo. El uso de la observación participante y de entrevistas en profundidad permitirá una clara reconstrucción de los significados simbólicos subyacentes en las prácticas de los agentes de estudio<sup>1</sup>. El universo está delimitado por la comunidad de participantes y fieles practicantes asistentes a las celebraciones de María Rosa Mística en el Santuario de El Algarrobal, Las Heras, Mendoza. El criterio en la selección de casos se realiza a partir de un muestreo teórico, es decir a partir de la selección teórica a lo largo de todo el trabajo de campo.

---

<sup>1</sup> Sautu, Ruth. “Todo es teoría”. Pag 88

# **CAPÍTULO 1**

## **LA CULTURA**

### *1.1 Las Teorías Culturales*

La Cultura como concepto quizás se presenta como uno de los más dinámicos y con más interpretaciones a lo largo de los tiempos. Diferentes autores y disciplinas han aportado teorías, visiones y métodos de análisis que brindan una acumulación teórica y conceptual de la cual hay que partir en cualquier tipo de estudio que tenga algún aspecto de la cultura como objeto.

En el presente apartado no se busca describir abiertamente todas las corrientes y pensadores que han brindado su aporte a las teorías culturales, sino establecer un lineamiento a través del cual se irá definiendo la base teórica que se utilizó en el presente trabajo.

#### *1.1.1 La Cultura como entramado de significaciones*

La corriente fundamental para el presente trabajo en el estudio de la cultura es la llamada corriente simbólica. Esta teoría tiene en Clifford Geertz su principal exponente. Si bien el concepto de cultura ha sido abordado por la antropología desde diferentes supuestos teóricos, la innovación de esta corriente está basada en la concepción semiótica del concepto de cultura. Clifford Geertz, sostiene que la antropología no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa que persigue el significado de la acción simbólica. Afirma que el quehacer antropológico se caracteriza por ser un discurso interpretativo, y como tal, debe

reconocer que el análisis cultural será siempre incompleto en la medida en que no pueda alcanzar definiciones sobre la cultura. El estudio de la cultura, sólo puede aproximarse a los sentidos que los individuos imprimen a sus actos en una cultura determinada. Los símbolos no tienen significados iguales, unívocos, para todos los que pertenecen a una cultura, pues pueden ser distintos para ellos. Para Geertz el investigador no puede buscar leyes o regularidades, pero sí descubrir las redes de significaciones que imprimen sentido a la vida de los integrantes de una cultura y establecer cuáles son los símbolos más importantes que la guían. A partir de aquí es que el autor define la cultura como un sistema de concepciones expresadas en forma simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican y perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes a lo largo de la vida.<sup>2</sup>

Es decir que la cultura es un sistema cuyo papel fundamental consiste en la socialización de un significado del mundo y, de esta forma, en hacerlo comprensible desde una perspectiva particular.<sup>3</sup>

La antropología simbólica como disciplina atribuye gran importancia al estudio de rituales y ceremonias (fiestas, peleas de gallo, ritos de pasaje), ya que estas actividades expresan las particularidades de una cultura. La antropología simbólica define la cultura como un sistema de significados que dan sentido a la vida y a las acciones de quienes participan en la misma. En su estudio sobre las riñas de gallos en Bali Geertz, nos explicita su teoría al decir que la función de la riña de gallos es interpretativa, es una lectura de la experiencia de los balineses, un cuento que ellos se cuentan sobre sí mismos.<sup>4</sup>

Es importante diferenciar la posición simbólica atribuida a Geertz, de uno de sus predecesores, Claude Levi Strauss. Levi Strauss, a diferencia de Geertz en lugar de tomar los mitos, ritos y normas matrimoniales como textos, los toma como códigos a descifrar, que no es lo mismo. Para Geertz interpretar un texto es adentrarse en las formas simbólicas desde el punto de vista de cómo estas funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones, significaciones, emociones, conceptos, actitudes.

---

<sup>2</sup> Zubieta, Ana María y otros “Cultura popular y Cultura de masas”. Pag. 50

<sup>3</sup> Geertz, Clifford. “La interpretación de la Cultura” Pag. 20

<sup>4</sup> Ibidem. Pag 368

Sin embargo Levi Strauss trata de comprender los mitos desde el punto de vista de la estructura interna de dichos símbolos, descuidando el elemento contextual.<sup>5</sup>

Si bien para Geertz las sociedades contienen en si mismas sus propias interpretaciones, pues la dificultad está en aprender la manera de tener acceso a ellas. A partir de aquí es que surge la cuestión del método de análisis cultural.

Para llegar a una cabal interpretación de las significaciones que componen la cultura Geertz propone “hacer etnografía”, pero no sólo establecer relaciones, genealogías, seleccionar informantes, transcribir textos, trazar mapas o llevar un diario, sino lo que define a su método es el esfuerzo intelectual a través del cual se logra una “descripción densa”. En este concepto, el de “descripción densa”, el investigador se enfrenta a una jerarquía estratificada de estructuras significativas llegando a un extremo al que nunca se llegaría en una descripción superficial. La etnografía es descripción densa y como tal presenta tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo social y la interpretación consiste en tratar de rescatar “lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta. Además, analiza Geertz, la descripción densa es microscópica. Entendiendo por microscópica que el antropólogo aborda los grandes temas como el Poder, el Cambio, La Fe, la Belleza, etc., y hace análisis abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extremadamente pequeñas. Así, en otro contexto estas constancias demasiado humanas “esas grandes palabras que nos espantan a todos”<sup>6</sup> toman una forma sencilla, doméstica, en esos contextos domésticos.

### *1.2 La Cultura Popular*

El campo de la problemática de la cultura popular se encuentra en constantes movimientos y definiciones. Las diferentes vertientes que se acercan a este tema suelen partir de nociones diferentes y a veces hasta opuestas. Para lograr descubrir el uso concreto de este concepto de cultura popular se cree conveniente hacer un acercamiento hacia las principales concepciones que tiene la cultura popular.

---

<sup>5</sup> Zubieta, Ana María. “Cultura Popular y Cultura de Masas” Pag. 52

<sup>6</sup> Geertz, Clifford. “La interpretación de la Cultura”. Pag. 33

La cultura popular ha sido denominada a partir de la diferenciación con la cultura de elite u oficial, es decir nace como esa “otra” cultura alejada de los cánones. En este nacimiento el acercamiento a la cultura popular se da a través de la jerarquía alta/baja cultura, implicando así un orden de importancia diferente a cada una. Esta dicotomía con el devenir de las teorías fue tomando otras nominaciones: cultura oficial, cultura de elite, clase hegemónica y en el otro lado cultura popular, cultura no oficial, clase subalterna. También es importante la relación entre estos elementos: dominación, resistencia, circulación, intercambio, etc. Los límites se vuelven cada vez más difusos hasta la aparición de un tercer elemento: la cultura de masas.

### *1.2.1 Folklore, Masivo y Subalterno.*

El análisis de lo popular se realiza desde diferentes estrategias y vertientes. Para la presente investigación es preciso limitar el estudio a tres de las vertientes que más elocuente existencia tienen en los últimos años. Para ello nos centraremos en la concepción de la cultura popular como ritualización del pasado o folklore, la construcción de lo popular como masivo, y la noción de cultura popular neogramsciana de cultura de las clases subalternas.

### *1.2.2 Folklórico*

Los estudios folklóricos basaron sus estudios en las culturas originarias, revisitando creaciones y costumbres pasadas. A partir del siglo XIX, la formación de Estados nacionales precipitó esta búsqueda al necesitar interpelar a las clases populares en la creación de las nuevas identidades nacionales. El impulso de los románticos fue fundamental, ya que en su negación del intelectualismo iluminista exaltaron los sentimientos y las maneras populares de expresarlos. En los países latinoamericanos esta búsqueda se fue reproduciendo de manera tardía. A partir de la influencia del empirismo positivista o del romanticismo, folkloristas y también antropólogos fueron generando conocimiento sobre indígenas y campesinos. Esta línea de investigación, aún vigente en muchos países latinoamericanos, está atascada en dificultades teóricas y epistemológicas. El método de estudio de esta corriente funciona a partir del aislamiento



de comunidades locales o grupos étnicos, la selección de sus rasgos más tradicionales y la reducción de las explicaciones a la lógica interna del universo analizado.<sup>7</sup> La recolección de datos, buscadora eterna de casos “puros”, presta atención únicamente a lo que diferencia a ese grupo de otros y resiste la penetración occidental y moderna. Esta visión de la cultura popular como una formación cristaliza y aséptica, implica un vacío en la interpretación contextual de los hechos de estudio. La vertiente folklórica se muestra como un intento melancólico por sustraer lo tradicional al reordenamiento industrial del mercado simbólico y custodiarlo como reserva imaginaria de discursos políticos nacionalistas<sup>8</sup>.

Esta visión produce un aislamiento de lo creativo y lo manual, la belleza y la sabiduría del pueblo. Promueve imaginar sentimentalmente comunidades puras sin contacto con el desarrollo capitalista, como si las culturas populares no fueran también resultado de la absorción de las ideologías dominantes y las contradicciones de las propias clases oprimidas<sup>9</sup>. Así es como la cultura popular se transforma en un elemento de museos y espectáculos turísticos, pintorescos y cristalizados.

### *1.2.3 Cultura de masas*

Cuando en 1944 aparece la Dialéctica del iluminismo, los autores Max Horkheimer y Theodor Adorno centran su discusión en la cultura de masas. Al instalarse en Nueva York para evitar la barbarie del nazismo, Adorno y Horkheimer se encuentran con un nuevo modelo de barbarie, una que impone la lógica del número y de la semejanza por sobre lo particular. La barbarie de crear, con fines ideológicos, una cultura masificada sin diferencias.

Su pesimismo parte de considerar que cada civilización de masa en un sistema de economía concentrada es idéntica, e instala una racionalidad técnica que es la racionalidad del dominio mismo. Esta perspectiva teórica no le reconoce a la cultura masiva, resultante de este sistema, una apertura democratizadora, sino la capacidad de

---

<sup>7</sup> Zubieta, Ana María. op. cit. Pag 226

<sup>8</sup> Blache, Marta. “Folklore y Cultura Popular” Pag 25

<sup>9</sup> Ibidem. Pag. 23

producir la gasificación de la cultura a través de la manipulación y la suspensión de a reflexión crítica.<sup>10</sup>

La cultura de masa es dotada, entonces, de múltiples estrategias de poder como la de reproducir y estandarizar una versión de la realidad; re-producción en serie de las condiciones de posibilidad del sistema capitalista en el terreno de lo simbólico y en el espacio del ocio y del esparcimiento. Denominar industria cultural a la cultura de masas acentúa justamente esa interpretación. Esta máquina de reproducción cultural, aunque parezca caótica, funciona de acuerdo con estrictas reglas y estructuras de un sistema, sólo que se trata de una “pura racionalidad privada de sentido”. Por lo tanto, ya no hay espectadores sino consumidores, que han tomado la moral de los amos (la clase dominante) creyendo en el mito del éxito más que los poco afortunados que lo viven. Adorno y Horkheimer hacen una crítica certera de la cultura de masa, ven la conformación perversa de las estructuras de poder.<sup>11</sup>

Entonces, aquello que se considera en general lo fundamental de la cultura de masas, es decir, el entretenimiento, la diversión, pasa a ser analizado por esta postura teórica en forma negativa. No se trata, por lo tanto, de respetar el derecho de las masas a entretenerse, sino comprender que, cuando se entretiene, las masas colaboran con el poder. A partir de este acuerdo con el sistema dominante y la ausencia de lo diverso, aparecen dos categorías para designar la forma de producción de la industria cultural y sus efectos: manipulación y alineación.<sup>12</sup>

Esta noción de masiva suele confundirse por popular en los estudios comunicacionales en los cuales “popular” es lo que vende masivamente, lo que gusta a multitudes. Lo popular se confunde con popularidad.

Estas visiones de lo popular como una entidad subordinada, pasiva y refleja es cuestionada teórica y empíricamente. No se sostiene ante las concepciones posfoucaultianas del poder, que dejan de verlo concentrado en bloques de estructuras institucionales, impuestas verticalmente, y lo piensan como una relación social diseminada. El poder no está contenido en una institución, ni en el Estado, ni en los medios de comunicación. El poder es el nombre que se presta a una situación estratégica en una sociedad dada. Por lo tanto, los sectores llamados populares coparticipan en esas

---

<sup>10</sup> Zubieta, Ana María . op. cit. Pag. 118

<sup>11</sup> Ibidem. Pag 119

<sup>12</sup> García Canclini, Néstor “¿Reconstruir lo Popular?” Pag. 11

relaciones de fuerzas múltiples, que se forman simultáneamente en la producción y el consumo, en las familias y los individuos, en la fábrica y el sindicato, en las cúpulas partidarias y en los organismos de base, en los medios masivos y en las estructuras de recepción con que se reciben y resemantizan sus mensajes.<sup>13</sup>

#### *1.2.4 Cultura Subalterna*

A partir de la teoría de Antonio Gramsci, escrita en términos de dominación, la relación entre alta cultura y baja cultura se interpreta como clase dominante y clase subalterna. El concepto que incorpora esta teoría para el estudio de la cultura es el concepto de hegemonía, entendida como la capacidad de un sector o grupo de una clase social de generar consenso favorable para sus intereses y hacerlos valer como intereses generales. La hegemonía así entendida es un espacio de lucha, la lucha por el sentido común, la cual nunca es rígida. La hegemonía, al ser el consentimiento de las grandes masas hacia la dirección de la clase dominante, logrado a través del consenso, es la homogeneidad en el establecimiento de normas morales y jurídicas por parte de la clase dominante. La hegemonía nunca se da de un modo pasivo como forma de dominación, ni se consigue de una vez y para siempre. Debe ser renovada, recreada, defendida y modificada. Ella es continuamente resistida, limitada, alterada y desafiada por las presiones ejercidas por las clases subalternas. Estas clases en su puja y al no ser la hegemonía siempre total, producen lo que se denominada una contra hegemonía o hegemonía alternativa. Ante estas formas alternativas, la función hegemónica es controlar, neutralizar, transformar y hasta incorporar las formas de oposición.<sup>14</sup>

Este aporte al estudio de lo popular es importante, y especialmente a esta investigación, en la medida en que introduce la concepción de la clase subalterna como un terreno heterogéneo, con prácticas conservadoras o bien progresistas. Existen entre las clases subalternas estratos fosilizados, representantes de condiciones de vida pasadas que generan prácticas regresivas, o actúan a través de la evasión. Pero también en las clases subalternas se encuentra resistencia a las clases dominantes, son creativos y

---

<sup>13</sup> Ibidem Pag 20

<sup>14</sup> Zubieta , pag 38

progresistas, determinados por innovaciones, condiciones y formas de vida en proceso de desarrollo.

Otra teoría que en confluencia con la teoría gramsciana puede brindar un nuevo enfoque teórico es la teoría reproductivista. Los estudios sobre reproducción social hacen evidente que las culturas populares no son simples manifiestos de la necesidad creadora de los pueblos, ni la acumulación autónoma de tradiciones previas a la industrialización. Al situar las acciones subalternas en el conjunto de la formación social, la teoría de la reproducción trasciende de la recolección de costumbres, y descubre el significado complementario de prácticas desarrolladas en distintas áreas. La misma sociedad que genera la desigualdad en la fábrica, la reproduce en la escuela, la vida urbana, la comunicación masiva y el acceso a la cultura en general. Como la misma clase recibe lugares subordinados en todos esos espacios, la cultura popular puede ser entendida como resultado de la apropiación desigual de los bienes económicos y simbólicos por parte de los sectores subalternos.

El inconveniente de esta teoría es que, al fijar a las clases populares en el lugar que les asigna la reproducción social, reserva toda la iniciativa a los grupos dominantes. Son estos los que determinan el sentido del desarrollo, las posibilidades de acceso de cada sector, las prácticas culturales que unen o separan a las partes de una nación. Se ha tratado de corregir la omnipotencia del reproductivismo con la teoría gramsciana de hegemonía.

Las culturas populares no son un efecto pasivo o mecánico de la reproducción controlada por los dominadores; también se constituyen retomando sus tradiciones y experiencias propias en el conflicto con quienes ejercen, más que la dominación, la hegemonía. Es decir, con la clase que, si bien dirige política e ideológicamente la reproducción, admite espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre funcionales para el sistema (hábitos propios de producción y consumo, gastos festivos opuestos a la lógica de acumulación capitalista)

La principal dificultad que se presenta, tanto en esta corriente como en la neogramsciana, es el uso de sus modelos como paradigmas rígidos y que generan estrategias polares de ordenamiento de los hechos: todo lo que no es hegemónico es

subalterno, o a la inversa, y se omiten entonces en las descripciones procesos ambiguos de interpenetración y mezcla.<sup>15</sup>

### *1.3. Hacia una noción latinoamericana de cultura popular*

Dadas las diferentes vertientes en torno al tema de la cultura y de lo popular, es conveniente ahondar en la especificidad del tema dentro de las características de Latinoamérica en el contexto actual. Para ello abordaremos la obra de Néstor García Canclini, quien en sus diferentes trabajos a lo largo de los últimos años, ha sabido interpretar la realidad Latinoamericana en el contexto del capitalismo globalizado, desde una visión propia y particular. García Canclini construye su teoría, especialmente la de su trabajo más reciente, a partir de una concepción no dogmática, no académica, en interacción permanente con su objeto. También busca una mirada transdisciplinaria, en diálogo permanente con Bourdieu, Gramsci, Lombardo Satriani, Cirese, Habermas y Benjamin. Es a partir de la polémica y la aceptación de categorías de estos autores según la pertinencia con el objeto, que García Canclini busca dilucidar la cultura popular contemporánea en Latinoamérica<sup>16</sup>.

Si bien no es la intención de esta investigación hacer una cronología bibliográfica de este autor es conveniente conocer que el autor ha variado a lo largo de sus estudios desde los años setenta hasta los de la década del noventa, en su objeto de estudio y en su perspectiva de investigación. En sus trabajos iniciales su acercamiento a la sociología del arte de acuerdo a las nociones de Gramsci y Benjamín, con una postura utópica y revolucionaria, cercano al precepto marxista. En cambio en sus últimos trabajos se encuadra en los denominados estudios culturales, criticando los paradigmas de análisis tradicionales por considerarlos reduccionistas y unidireccionales, instando a un enfoque transdisciplinario que se centre en el estudio de las funciones más reconocibles de la cultura popular, tales como su carácter de instrumento de comunicación intergrupala, de reconocimiento y afianzamiento de identidades, y por el otro, no se sitúe solamente en la producción y los conflictos que allí se suscitan, o en las

---

<sup>15</sup> Zubieta, Ana María Pag 50

<sup>16</sup> Zubieta, Ana María Pag 213

acciones de resistencia de las clases populares, sino también en las contradicciones que se pueden observar en el consumo y en la vida cotidiana.<sup>17</sup>

El concepto de cultura que utiliza este autor, si bien es crítico, se encuentra en las proximidades de la teoría neogramscianas. Para el autor el encuadre más fecundo para estudiar las culturas populares es a partir del cruce de la explicación marxista sobre el funcionamiento del capitalismo y los aportes empíricos y metodológicos de la antropología y la sociología. Las culturas populares, para García Canclini, se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos y por la comprensión, reproducción y transformación, real y simbólica, de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida.

A su vez estas se constituyen en dos espacios: a) las prácticas laborales, familiares, comunicacionales y de todo tipo con que el sistema capitalista organiza la vida de todos sus miembros; b) las prácticas y formas de pensamiento que los sectores populares crean para sí mismos, para concebir y manifestar su realidad, su lugar subordinado en la producción, la circulación y el consumo.

Por lo tanto, las culturas populares estarían definidas fundamentalmente como resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. La cultura popular ya no es posible definirla por sus propiedades intrínsecas sino a partir de su posición en relación con las culturas con las que se enfrenta. La popularidad de cualquier fenómeno debe estar definida por su uso y no por su origen.<sup>18</sup>

García Canclini busca insertar como elemento de estudio los procesos de consumo. Allí concluye que no se trata de una mera imposición hegemónica, ya que las clases populares prestan su consenso, y conceden a la hegemonía una cierta legitimidad pues esto, a su vez, les trae aparejado servicios a su favor.

La apropiación desigual de los bienes culturales, en el consumo, implica que así como las clases subalternas reproducen, también transforman y representan a través del consumo sus condiciones de vida. Lo popular se construye en la totalidad de las relaciones sociales, en la producción material y simbólica, en la organizacional macro estructural, en los hábitos subjetivos y en las prácticas interpersonales.

---

<sup>17</sup> García Canclini, Néstor. "Consumidores y Ciudadanos" Pag. 42

<sup>18</sup> Ibidem . Pag. 14

A partir de este aporte los sujetos ya no pueden ser entendidos tal como lo hace el marxismo clásico, por su posición en las relaciones de producción económica, como clase. En la configuración de lo popular interviene lo étnico, lo sexual, el consumo, la lucha contra la represión de todo tipo, etc. Por lo tanto, la noción de popular puede servir para identificar la diversidad de las relaciones sociales y culturales de los sectores subalternos, y recién allí, dentro de esta noción amplia, las determinaciones de clase se vuelven indispensables para evitar la disolución culturalista de lo popular.

Se entiende entonces por cultura el conjunto de prácticas colectivas significativas basadas en los procesos de trabajo en función de la satisfacción de la amplia gama de necesidades humanas, que se institucionalizan en estructuras de signos y símbolos, que son transmitidas por una serie de vehículos de comunicación e internalizadas en hábitos, costumbres, formas de ser, de pensar y de sentir.

En nuestras sociedades subdesarrolladas, sometidas a procesos de heterogeneización creciente, la diversa y diferencial inserción de los grupos generadores de cultura en las relaciones sociales globales dará origen a una diferenciación cultural, tanto más acentuada cuanto la heterogeneidad estructural de la sociedad genere diferenciaciones institucionalizadas de espacios de producción y reproducción simbólico-cultural. En los llamados países del Tercer Mundo habrá una escisión cultural en la sociedad global a causa de su estructura y desarrollo desigual. En efecto, en estructuras desiguales, en las cuales la división del trabajo no sigue los criterios técnicos sino que está determinada por el acceso diferencial a los bienes escasos del poder, el capital, la propiedad, el prestigio, tal diversificación cultural se decantará en espacios dominantes y subalternos de producción y reproducción cultural. La cultura popular es aquella amplia producción cultural de las clases y grupos subalternos de la sociedad. Producción cultural dominada, pero de ninguna manera anulada, ni totalmente sometida en su capacidad de resistencia e innovación, en la capacidad creativa del pueblo.<sup>19</sup>

Quizás el texto más influyente y que más aporta a esta investigación sea Culturas híbridas, en el cual el autor busca desentrañar el dilema de la globalización y la fragmentación, la cual ha generado una reorganización de la sociedad y la cultura por la economía, desde el monopolio neoliberal. Ante esto García Canclini observa que ya no

---

<sup>19</sup> García Canclini, Néstor. “¿Reconstruir lo Popular?” Pag 20

se puede mantener una división entre lo culto, lo popular y lo masivo, sino que es necesario poner el acento en los cruces de estas categorías, evitando un paradigma totalizador y abordarlo desde lo transdisciplinario. Este abordaje debe abarcar no sólo el mensaje simbólico sino también las variables económicas, materiales, y productivas.

En la obra “Culturas Híbridas”, se analiza cómo la cultura latinoamericana vive en intensas confluencias entre elementos modernos/ tradicionales y culto/ popular. El análisis que el autor realiza está centrado en la recepción, entendiendo a esta como el uso y consumo que los agentes realizan de los productos culturales.

Al analizar el consumo cultural, abre un nuevo debate sobre la situación de las culturas populares. Propone no limitar la cuestión sobre el consumo cultural al registro empírico de los gustos y opiniones del público, sino analizarla en relación con el problema de la hegemonía: analizar cómo se combinan los movimientos constitutivos de la modernidad con la democratización de las relaciones sociales. Estudiar el uso desde el consumo de la cultura implica estudiar que se hace con ella. Allí García Canclini encuentra espacios en blanco, intersticios y pactos de lectura entre productores, instituciones, mercado y público, que reducen la interpretación arbitraria. El consumo es visto como un espacio de cruce, de sedimentación y de fusión no resuelto.

Este método de estudio reconoce el papel independiente de los consumidores y su especificidad como objeto de estudio, sin olvidar su posición subordinada, dentro del contexto de hegemonía. La crisis del Estado Nación produce una identidad nacional fragmentada, estableciendo al consumo como la forma de apropiación de bienes materiales y simbólicos que da identidad. Así la construcción de las identidades colectivas tiene cada vez menos que ver con las ciudades o la historia. La socialización y la reflexión se dan a un nivel íntimo, personal. Por tal razón es que los medios de comunicación masivos se vuelven herramientas para superar la fragmentación y se convierten en redes de comunicación que permiten acceder al sentido colectivo de lo que pasa en las ciudades.<sup>20</sup>

En el contexto latinoamericano actual García Canclini también analiza cómo se reestructuran las oposiciones moderno/ tradicional, culto/popular en fiestas y artesanías, prácticas y manifestaciones urbanas y cómo pueden reformularse aquellos rasgos adheridos a lo popular. A partir de este análisis el autor concluye que lo popular se

---

<sup>20</sup> García Canclini. “Culturas Híbridas”. Pag. 200



constituye en procesos híbridos y complejos, en los cuales los cruces culturales incluyen una reestructuración radical de los vínculos entre lo tradicional y lo moderno, lo local y lo extranjero, lo popular y lo culto.

A través de estos conceptos se puede establecer una línea directa de investigación de la cultura que tiene como eje la concepción simbólica. Entonces, teniendo como principio la concepción de Geertz de entender lo cultural como simbólico y la “descripción densa” como instrumento metodológico, también se cree fundamental sumar el aporte de García Canclini. Este autor, contemporáneo y latinoamericano, le incorpora a la presente investigación una visión de la totalidad de los procesos sociales, un acercamiento a la concepción de las clases subalternas y el estudio de los usos y consumos que los agentes realizan en tanto creadores de la cultura popular.

## **CAPÍTULO 2**

### **LA IDENTIDAD**

#### *2.1 Identidad y Cultura*

La noción de identidad es muy cercana a la noción de cultura, sin embargo, cada una de estas tiene una especificidad que debe ser alejada de la confusión. La cultura, puede no tener conciencia identitaria, en tanto que las estrategias identitaria pueden manipular e inclusive modificar una cultura. La cultura se origina en gran parte en procesos inconscientes, mientras que la identidad remite a una norma de pertenencia, necesariamente consciente porque está basada en oposiciones simbólicas.

La noción de identidad cultural remite lógicamente en primera instancia a la cuestión más amplia de la identidad social, de la que es uno de los componentes. La identidad social de un individuo se caracteriza por el conjunto de sus pertenencias en el sistema social: clase sexual, grupo étnico, clase social, nación.

Hobsbawm entiende que la identidad social es siempre una cuestión de contexto y definición social, por lo general negativa, ya que define no sólo la condición de miembro de un grupo sino también la exclusión de otros grupos. La identidad fundamental para Hobsbawm es la del Estado territorial, institución que establece un principio de autoridad sobre cada uno de los habitantes de un trozo de mapa. Así todos los integrantes de un estado pertenecerían a una misma comunidad o nación, y estarían unidos por una etnicidad, lengua, cultura, raza, religión o antepasados comunes. Como ya se analizará más adelante en la actualidad estos conceptos están en crisis.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Hobsbawm, Eric. "Identidad" Pag. 54

### *2.1.1 Las concepciones de la identidad cultural*

Entre las concepciones que se han dado a la identidad cultural se han de destacar tres: la concepción objetivista, la subjetivista y la relacional / situacional.

### *2.1.2 La corriente objetivista*

A partir de la asimilación de la cultura como una “segunda naturaleza”, la identidad para los objetivistas se percibe como herencia. Esta interpretación concibe a la identidad como algo dado que definiría de una vez y para siempre al individuo y que lo marcaría de manera casi indeleble. Desde esta perspectiva, la identidad cultural remitiría, necesariamente, al grupo original de pertenencia del individuo. El origen sería la base de toda identidad cultural, definiendo al individuo de manera certera y auténtica. Esta representación casi genética de la identidad, que sirve de apoyo a las ideologías del arraigo, termina en la “naturalización” de la pertenencia cultural. En síntesis la identidad sería preexistente al individuo que no puede no adherirse al menos que desee convertirse en un marginal. La identidad de esta manera se concibe como una esencia inmutable, rígida e inamovible, incapaz de evolucionar y sobre la que los grupos e individuos no tienen ninguna influencia. Surcando los límites de esta teoría parecería que la identidad es una herencia biológica, nacida con los elementos de la identidad étnica, en la cual el sentimiento de pertenencia es innato.<sup>22</sup>

En el enfoque culturalista, a diferencia de la herencia cultural, se hace hincapié en la socialización del individuo en el seno del grupo cultural. Para este enfoque el individuo llega a interiorizar los modelos culturales que se le imponen, y de esta manera no puede más que identificarse con su grupo de origen. En este caso la identidad también se define como preexistente al individuo. Toda identidad cultural parece como consustancial con una cultura particular. Aquí también la identidad parece como invariable y “esencial”.

Las teorías calificadas de “primordialistas”, consideran que la identidad etnocultural es primordial porque la pertenencia al grupo étnico es la primera y la más fundamental de todas las pertenencias sociales, aquella en la que se crean los vínculos

---

<sup>22</sup> Cuché, Denys. “La razón de cultura en Ciencias Sociales” Pag 107

más determinantes, porque se trata de vínculos basados en una genealogía común. Es el grupo étnico dónde se comparten las emociones y las solidaridades más profundas y más estructurantes. De este modo la identidad cultural aparece como una propiedad esencial inherente al grupo porque es transmitida en y por el grupo, sin referencia a los otros grupos.

Todas estas teorías tratan de definir y de describir a la identidad cultural a partir de cierto número de criterios determinantes, considerados “objetivos” como el origen común (herencia, genealogía), la lengua, la cultura, la religión, la psicología colectiva, el vínculo con el territorio, etc. Para los objetivistas la ausencia de estos elementos no puede pretender constituir un grupo etnocultural.

### *2.1.3. La identidad desde una perspectiva subjetivista*

Para las corrientes subjetivistas, en oposición a las anteriores, la identidad cultural no puede reducirse a su dimensión atributiva, ya que no la consideran una identidad recibida de una vez y para siempre. Esta corriente entiende que la identidad etnocultural no es otra cosa que un sentimiento de pertenencia o una identificación con una colectividad más o menos imaginaria. Lo que cuenta son las representaciones que los individuos se hacen de la realidad social y de sus divisiones.

Llegada al extremo esta corriente reduce la identidad a una cuestión de elección individual arbitraria, en la cual cada uno es libre de realizar sus propias identificaciones. La identidad desde este punto de vista puede ser analizada como una construcción meramente fantástica, que nace de la imaginación de algunos ideólogos que, persiguiendo fines más o menos confesables, manipulan a masas más o menos crédulas. Si bien el enfoque subjetivista tiene el mérito de dar cuenta del carácter variable de la identidad, tiene una tendencia a acentuar el aspecto efímero de la identidad, cuando en realidad, no es raro que las identidades sean relativamente estables.<sup>23</sup>

## *2.2 Campo, habitus y prácticas.*

---

<sup>23</sup> Ibidem. Pag 110

Para comprender mejor la concepción de la identidad cultural como una construcción relacional y situacional es importante introducir algunos conceptos del teórico Pierre Bourdieu que dan el sustento teórico a este punto de vista. En las teorías anteriores analizamos las posiciones objetivistas y subjetivistas, esta alternativa pretende ser un espacio intermedio para el entendimiento de la identidad.

La teoría relacional concibe a la identidad cultural como una construcción a partir de prácticas. Esas prácticas a su vez se dan en un marco de interacción entre la subjetividad del agente y la objetividad de las estructuras anteriores del mismo. Esta concepción, mediadora entre lo social y lo individual, la estructura y la superestructura, tiene su origen en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, marco inicial para la comprensión del concepto de identidad cultural que se lleva adelante en la presente investigación.<sup>24</sup>

Para Bourdieu en la sociedad moderna, la vida se reproduce en diversos campos (económico, político, científico, artístico), que funcionan con marcada autonomía. Cada campo tiene un capital específico y es por la apropiación del capital que los agentes luchan, dando estos dos aspectos el fundamento inicial a la teoría. La lucha por la obtención del capital da dos especies a saber: los que luchan por la conservación y los que buscan la subversión. Esta lucha genera la reproducción del capital.<sup>25</sup>

El concepto de *habitus* explica el proceso por el cual lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. La homología entre el orden social y las prácticas de los sujetos no depende de la influencia consciente de mensajes políticos o ideológicos, sino que la acción ideológica más decisiva para constituir el poder simbólico está dada por relaciones de sentido no conscientes que constituyen el *habitus*. Abarca esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción que van generando sistemas estructurantes que le dan coherencia a las prácticas sociales. Así, el *habitus* programa el consumo de los individuos y las clases, aquello que “se siente” como “necesario”.<sup>26</sup>

En las elecciones aparentemente más libres es donde mejor puede observarse la internalización de estructuras objetivas lograda por el *habitus*. “La elección de lo necesario” a que deben resignarse los sectores populares son maneras de elegir que no

---

<sup>24</sup> Zubieta, Ana María. op.cit. Pag 70

<sup>25</sup> Bourdieu, Pierre y Wacquant. Loic. “Respuestas por una antropología comprensiva”

<sup>26</sup> Zubieta, Ana María. op.cit . Pag 71.

son elegidas. Cuando los sujetos están muestran sus preferencias, en realidad están representando los papeles que fijó el sistema de clases. De este modo los consumidores aparecen como clasificadores clasificados por el modo de clasificar y experimentar lo real que, inconscientemente, van imponiendo las condiciones de existencia de cada clase.

En los últimos años y particularmente desde autores Latinoamericanos se ha elaborado una visión crítica al modelo reproductivo. García Canclini cuestiona que las prácticas no son meras ejecuciones del *hábitus* producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de las reglas sociales. Hay una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones y los obstáculos y oportunidades de la situación presente. Si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, puede producir prácticas transformadoras.

Bourdieu reconoce esta diferencia, pero se centra más en los *procesos de reproducción*. No examina cómo el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos. En estos términos de Gramsci, la hegemonía se hallaba en una situación de precario equilibrio, ya que había lugar para la resistencia al consenso procurado desde el proyecto hegemónico, de ahí que la cultura popular fuera un factor de conflicto para las clases dominantes.

### 2.2.1. *La identidad desde el punto de vista relacional.*

Utilizar la posición objetivista o la subjetivista desde la pureza es alejar a la cuestión de la identidad cultural del contexto relacional, quien sea quizás el único que pueda explicar porqué se afirma o reprime tal identidad en un momento determinado.

Para esta concepción la construcción de la identidad se hace en el interior de los marcos sociales que determinan la posición de los agentes y por lo tanto orientan sus representaciones y sus elecciones. Esta construcción identitaria está dotada, así mismo, de una eficacia social concreta, ya que produce efectos sociales reales.<sup>27</sup>

La identidad es una construcción que se elabora en una relación que opone un grupo a los otros con los cuales entra en contacto. Así la identidad se construye a partir

---

<sup>27</sup> Cuche, Denys. Op. Cit. Pag. 120

del orden de las relaciones entre los grupos sociales, y es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios. De esta manera para definir la identidad del grupo, lo que importa no es hacer el inventario del conjunto de los rasgos culturales distintivos, sino encontrar entre estos rasgos los que son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distancia cultural. En conclusión una diferenciada identidad sólo puede ser el resultado de las interacciones entre los grupos y de los procedimientos de diferenciación que instauran en sus relaciones.

Para este punto de vista los miembros no son percibidos como absolutamente determinados por su pertenencia etnocultural, ya que ellos mismos son los actores que le atribuyen una significación a ésta en función de la situación relacional en la que se encuentran. Esto lleva a considerar la identidad como algo que se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales. Esta concepción dinámica de la identidad se opone a la que la considera un atributo original y permanente, que no puede evolucionar. Se trata, pues, de un cambio radical de problemática que centra el análisis en el estudio de la relación y no en la búsqueda de una supuesta esencia que definiría la identidad.

La identidad es siempre una relación con el otro, se produce junto con la diferenciación. Y en la medida en que la identidad es siempre la resultante de un proceso de identificación dentro de una situación relacional puede evolucionar si la relación cambia.

### *2.2.2. La identidad como ente multidimensional*

Cómo se ha visto la identidad es el resultado de una construcción social, y como tal participa de la complejidad de lo social. Querer reducir cada identidad cultural a una definición simple, “pura”, es no tener en cuenta la heterogeneidad de todo grupo social. Ningún grupo, ningún individuo está encerrado a priori en una identidad unidimensional. Lo característico de la identidad es, más bien, su carácter fluctuante que se presta a diversas interpretaciones o manipulaciones. Por esto es tan difícil definir la identidad.

Cada uno pertenece a una serie de diferentes identificaciones (sexo, edad, clase social, grupo cultural), y el individuo que forma parte de varias culturas fabrica, a partir

de estas diferencias materiales, su identidad personal única llevando a cabo una síntesis original, El resultado es una identidad sincrética, y no doble, si con esto se entiende una adición de dos identidades en una sola persona. Esta fabricación no puede hacerse más que en función de un marco de relación específico en una situación particular.

Cada individuo integra, de manera sintética, la pluralidad de las referencias identificatorias que están vinculadas con su historia. La identidad cultural remite a grupos culturales de referencia cuyos límites no coinciden. Cada individuo es consciente de tener una identidad de geometría variable, según las dimensiones del grupo en el que se encuentra referencia en tal o cual situación relacional. Pero si bien la identidad es multidimensional, esto no quiere decir que pierda su unidad.

Otra de las cualidades de la identidad como se entiende desde el punto de vista relacional es la flexibilidad, producto de su carácter multidimensional y dinámico. La identidad tiene variaciones, se presta a formulaciones, incluso a manipulaciones. Esta naturaleza cambiante de la identidad se a denominado por diferentes autores como “estrategia identitaria”, entendiendo a la identidad como relativa, como un medio para alcanzar un fin.

El concepto de estrategia indica también que el individuo, como actor social, no carece de cierto margen de maniobra. En función de su apreciación de la situación, utiliza de manera estratégica sus recursos identitarios. En la medida en que la identidad es un lugar en el que se ponen en juego luchas sociales de “clasificación”, siguiendo a Bourdieu, cuyo objetivo es la reproducción o la inversión de las relaciones de dominación, la identidad se construye a través de las estrategias de los actores sociales.

Sin embargo, acudir al concepto de estrategia no debe llevar a pensar que los actores sociales son perfectamente libre para definir su identidad según sus intereses materiales y simbólicos del momento. Las estrategias deben considerar, necesariamente, la situación social: las relaciones de fuerza entre los grupos, las maniobras de los otros, etc. Por consiguiente, si por su plasticidad la identidad se presta a la instrumentación ni los individuos ni los grupos pueden hacer lo que se les ocurra en materia de identidad: la identidad es siempre la resultante de la identificación que los otros nos imponen y que cada uno afirma.

El carácter estratégico de la identidad, que no implica necesariamente, recuerda Bourdieu, una perfecta conciencia de los fines perseguidos por parte de los individuos,



tiene la ventaja de que permite dar cuenta de los fenómenos de nacimiento o muerte de la identidad, que provocan tantos comentarios discutibles pues, en general, están marcados por cierto esencialismo.

En general el concepto de “estrategia identitaria” puede explicar las variaciones en la misma, lo que se podría denominar los desplazamientos de la identidad. Muestra la relatividad de los fenómenos de identificación. La identidad se construye, se destruye y se reconstruye según las situaciones. Está en un continuo movimiento; cada cambio social la lleva a reformularse de una manera diferente.

### *2.2.3 Toda identidad es diferenciación*

Cómo ya se ha declarado anteriormente toda identidad es al mismo tiempo diferenciación. En el proceso de identificación lo primero es, justamente, esa voluntad de marcar el límite entre “ellos” y “nosotros” y por lo tanto, de establecer y mantener lo que se denomina “frontera”. Más precisamente, la frontera establecida es el resultado de un compromiso entre la identidad que el grupo pretende darse y la que los otros quieren asignarle. Por supuesto que se trata de una frontera social, simbólica. Puede, en ciertos casos, tener contrapartidas territoriales, pero no es esencial.

Lo que separa a dos grupos etnoculturales no es, al comienzo, la diferencia cultural, como imaginan equivocadamente los culturalistas. Una colectividad puede funcionar perfectamente admitiendo dentro de sí cierta pluralidad cultural. Lo que crea la separación, la “frontera”, es la voluntad de diferenciarse y la utilización de ciertos rasgos culturales como marcadores de identidad específica.<sup>28</sup>

Una convicción ampliamente expandida indica que las relaciones continuas en el largo plazo entre dos grupos étnicos borran progresivamente las diferencias culturales. Desde esta teoría se afirma lo contrario, muchas veces estas relaciones se organizan de manera de mantener la diferencia cultural. A veces implican incluso una acentuación de esta diferencia, por medio de la defensa simbólica de las fronteras identitarias. Sin embargo las fronteras no son inmutables, toda frontera es concebida como una demarcación social que puede ser constantemente renovada en los intercambios. Todo cambio en la situación social, económica o política puede producir desplazamientos es

---

<sup>28</sup> Ibidem. Pag. 122

necesario si quieren explicar las variaciones de la identidad. El análisis de la identidad no puede, por consiguiente, conformarse con un enfoque sincrónico y también debe hacerse en el plano diacrónico.

### *2.3 La identidad cultural entre lo universal y lo particular*

La discusión de la identidad cultural se da dentro de un marco de discusión entre lo universal y lo particular.

En el concepto de identidad cultural existe una dimensión universal, como atributo indispensable de cada miembro de la especie humana. No hay sujeto social sin identidad, aún bajo su forma más extrema y negativa, que lo designe fuera de los límites de cualquier forma de continuidad social.

El derecho a la identidad, como se establece en la declaración Universal de Derechos Humanos, es una afirmación genérica, producida por un esfuerzo de abstracción realizado sobre la multiplicidad de formas concretas que la identidad asume, aún bajo las formas más odiosas de la negatividad y de la represión estatal o religiosa condenadas en esa Declaración, y que compone un rasgo ineludible y particular de cada miembro de la especie.

Esta coincidencia de categorías que, comprendidas como universales, sólo pueden ser aprehendidas bajo la forma de la particularidad, proviene del hecho de que la identidad es una forma de expresión de la cultura. A partir de Geertz comprendemos que se adquiere identidad con la incorporación satisfactoria de un modo particular de significar la realidad, y sin duda esa identidad tiene un protocolo de expresión pública, diferente de otro de expresión privada, o de tantos otros como tipos de situaciones marcadas socialmente son posibles dentro de ese microcosmos cultural.

Sin embargo estas distintas modalidades de expresión de la identidad no constituyen rupturas internas del sujeto, no formalizan discontinuidades abruptas que puedan disolverlo en tantos sujetos como situaciones distintas exijan la demostración de aspectos diversos: este sujeto es el haz de manifestaciones cambiantes de su identidad culturalmente provista.

La identidad es un aspecto crucial de la reproducción cultural: es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo la forma de una conciencia de sí en

el contexto de un campo limitado de significaciones compartidas con otros. Simultáneamente, la identidad es un aspecto crucial en la constitución y reafirmación de las relaciones sociales, por cuanto confirma una relación de comunidad con conjuntos de variado alcance, a los que liga una pertenencia vivida como “hermandad”. Puesto que de la misma forma que la identidad está compuesta por manifestaciones elaboradas y no totalmente coincidentes de parcelas del sujeto, pero que en él confluyen con la misma intensidad brindándole una conciencia única de sí. Esa identidad permite la aparición de esferas de identificación, experimentadas como “hermandad” o pertenencia, consistentes en su interior y coextensivas con las restantes, bajo las más diversas combinaciones.

Las identidades múltiples y sucesivas no son infinitas: el límite en el que se contienen, el alcance máximo de las potenciales identificaciones propias de una cultura, y a partir del cual no hay identidad ni formas de la identificación posibles, es el de expresión de la Otredad radical. Es en este punto donde las identificaciones ceden lugar a la confrontación.

#### *2.4 La identidad cultural contemporánea*

Una paradoja del mundo contemporáneo es la extensión universal de un código cultural compuesto de signos de comprensión ecuménica, básicamente transmitido por los medios de comunicación de masas, por la tecnología o sus adaptaciones masivas, con influencia sobre los códigos culturales particulares – especialmente lingüísticos, pero también del comportamiento social, y en la enunciación de necesidades humanas y su satisfacción bajo la forma de similitudes-, junto a la explosión de identidades múltiples que afirman su derecho a ser reconocidas y pugnan políticamente por ganar espacios de libre expresión y de institucionalización.

La cultura occidental contemporánea se expresa como una matriz extraordinariamente abierta a la proposición de formas singulares de manifestación y, consecuentemente, de identidades posibles, generadas dentro de un molde social más rígido, sin embargo permeable a la ampliación de espacios de interacción para la incorporación de esas identidades en cuanto correspondientes con sujetos sociales nuevos.

La cuestión de las minorías dentro de los espacios nacionales, pero también de sujetos sociales que sólo ahora ganan en el reconocimiento social de su particularidad – niños, ancianos, dementes, discapacitados- es desde un punto de vista inicial al problema, el de una discontinuidad entre sociedad y cultura: mientras la cultura contemporánea se ofrece progresivamente abierta a la aprehensión de las diferencias, la sociedad se estructura con contornos más rígidos, donde sólo la lucha social permite la creación de espacios propios de reconocimiento, afirmación, y de derechos.-

La eclosión de identidades que polemizan la pretendida construcción estadística del individuo, de modo tal que las orientaciones sexuales, las adhesiones religiosas, las opciones por estilos de vida diferente ligados a algunos de esos factores o a otros de orden ecologista, filosófico, político, la segmentación de los grupos de edad y género, son en consecuencia, tanto la manifestación de un orden cultural extraordinariamente sensible a la diferencia y consecuentemente proclive a la segmentación de modalidades del ser, como la oportunidad para un nuevo despliegue en la generación de bienes que consagran la realidad de esas identidades, esta vez bajo la forma de consumos diferenciados.

Queda por considerar aquí un último legado de la Ilustración: la nación, y muy particularmente su realización jurídico-política, como estado-nación. La identidad nacional, al menos en el tipo de estado-nacional latinoamericano, de democracias formales e inestables con segmentos sociales de tipo jerárquico o tradicional, lejos de presentarse como un código de significaciones abiertas y proclives a la segmentación y la diferenciación, se presenta con el énfasis puesto en la diferencia con lo que se extiende más allá de sus límites, la denuncia de la Otredad.

#### *2.4.1 Las identidades nacionales en crisis*

La crisis de la identidad nacional, antes la única forma de identidad incuestionable, se halla hoy doblemente des ubicada. Por un lado la globalización des ancla y disminuye el peso de los territorios y los acontecimientos fundadores que telurizaban y esencializaban lo nacional, y del otro la revaporización de lo local redefine la idea misma de nación. Mirada desde la cultura-mundo, la nacional aparece provinciana y cargada de lastres estatistas y paternalistas. Mirada desde la diversidad de

las culturas locales, lo nacional equivale a homogeneización centralista y acartonamiento oficialista. La identidad no puede seguir siendo pensada entonces como expresión de una sola cultura homogénea perfectamente distinguible y coherente.<sup>29</sup>

García Canclini, en su búsqueda de la sociedad civil y las formas de ciudadanía, analiza que la identidad cultural en la contemporaneidad se da regida por la dicotomía global/local. Para el autor pese a la globalización de los bienes materiales y de la información, a la convergencia planetaria en ciertos hábitos de consumo, las tradiciones y creencias locales o regionales siguen configurando diferencialmente lo público y lo privado, los procedimientos de inclusión y exclusión. Al mismo tiempo que las integraciones entre varios países y la multiculturalidad exigen buscar formas supranacionales y poslocales de administrar los conflictos, el análisis debe considerar las diferencias persistentes: algunas por la continuación de estilos peculiares de vida, otras porque el reordenamiento global incluye maneras desiguales a las elites y las masa. De todas formas estos sectores menos integrados también encuentran, como ya señalamos, instancias de globalización en los movimientos de derechos humanos, feministas, ecologistas, etc. En suma, la globalización aparece como una necesidad que debe expresarse en un desempeño global de la ciudadanía, pero existen diversas formas de ser ciudadano global.<sup>30</sup>

La historia reciente de América Latina sugiere que, si existe aún algo así como un deseo de comunidad, se deposita cada vez menos en entidades macrosociales como la nación o la clase, y en cambio se dirige a grupos religiosos, conglomerados deportivos, solidaridades generacionales, y aficiones massmediáticas. Un rasgo común de estas “comunidades” atomizadas es que se nuclean en torno a consumos simbólicos más que en relación con procesos productivos. Las sociedades civiles aparecen cada vez menos como comunidades nacionales, entendidas como territoriales, lingüísticas y políticas. Se manifiestan más bien como comunidades interpretativas de consumidores, es decir, conjuntos de personas que comparten gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes que les dan identidad compartida.

---

<sup>29</sup> Martín Barbero, Jesús. “De los medios a las mediaciones”. Pag 45

<sup>30</sup> García Canclini, Néstor. “Consumidores y Ciudadanos”. Pag. 179

## CAPÍTULO 3

### LA RELIGIÓN

#### *3.1. La especificidad religiosa*

Desde tiempos inmemorables, América Latina ha sido una tierra de dioses y de ídolos. Pirámides al Sol y a la Luna, vestigios de templos y de cuevas sagradas nos recuerdan la riqueza simbólica de civilizaciones del eterno retorno, del tiempo sagrado cuyo calendario estaba movido por los dioses. Con las conquistas ibéricas, aquellas manifestaciones sagradas, fruto de grandes civilizaciones, han sido sustituidas por el dios de un cristianismo que encubrió a las hierofantas antiguas. Templos y catedrales cristianos se construyeron en el lugar mismo de los antiguos centros ceremoniales precolombinos. Aunque destruyeron el espacio del culto indio, estos edificios aseguraron a la vez la continuidad simbólica con la geografía sagrada y el imaginario religioso anterior. Potentes Cristos redentores y hermosas vírgenes protectoras poblaron este imaginario colonial, asegurando, por medio de un sincretismo barroco dinámico, una continuidad con el universo simbólico ancestral. Si los nombres de las divinidades cambiaron, los lugares sagrados perduraron. La geografía divina siguió inspirando a las masas para explicarles el sentido de la vida y la muerte, del amor y del odio, de la paz y de la guerra. Santo Tomás sucedió a Huitzilopochtli y la virgen de Guadalupe a la Tonantzintla o la de Copacabana a la Pachamama, la diosa andina de la tierra. Tras las independencias, las divinidades españolas fueron desplazadas por otras, criollas, más potentes, que se volvieron símbolos de las nacionalidades emergentes. Estas divinidades no solamente lograron vencer a las que protegían a los españoles, sino incluso confrontaron al más poderoso de todos los dioses, Moloch, el dios del Leviatán, la

deidad del Estado todopoderoso. Durante más de siglo y medio, las vírgenes y los cristos reyes combatieron al Estado republicano secularizador y consiguieron hacerle aceptar un *modus vivendi*, una convivencia obligada para asegurar la paz entre divinidades antagónicas.<sup>31</sup>

Durante cuatro siglos y medio los pueblos de América Latina vivieron como lo habían hecho desde siempre, con un panteón ricamente poblado, donde los santos habían reemplazado a las divinidades de la naturaleza. El panteón antiguo estaba administrado por una burocracia sagrada de sacerdotes y de vírgenes del Sol. En el nuevo, les siguieron los pasos los varones de San Agustín, Santo Domingo o de San Francisco y las vírgenes de María Auxiliadora y de Santa Teresa. Aunque aquellos ejercieron prerrogativas en la gestión de los bienes simbólicos de salvación, este privilegio reconocido no impidió la multiplicación de las prácticas rituales relativamente autónomas, dentro o fuera de los templos, en los altares para los muertos, bajo los árboles protectores o en las cuevas misteriosas. Con todo, América Latina había entrado al siglo XX, sin que se produjera un cambio sustancial en la manera en que sus pueblos se relacionaban con lo divino. Aun cuando existían entornos geográficos diferentes y dioses distintos, dominaba una misma manera de practicar la religión. El actor religioso ante la divinidad suprema del panteón necesitaba la mediación y un mediador. De ahí, el privilegio de la imagen sobre la palabra y del sacerdote sobre el libre albedrío del sujeto religioso. Estos comportamientos y estas mentalidades del entorno religioso habían recorrido los siglos y otorgaban cierta homogeneidad al paisaje religioso de la región, a pesar de su diversidad de dioses y de manifestaciones religiosas. No existían diferencias sustanciales de comportamiento entre los seguidores de la Virgen de Guadalupe y los de Nuestra Señora Aparecida, entre los de la Virgen de Regla y del Cristo Redentor de Copacabana. En cada espacio nacional infinidad de divinidades tejían, en orden piramidal, el espacio sagrado católico dándole coherencia aparentemente inquebrantable al campo religioso. América Latina era tierra de “neocristiandad” católica, y en este tipo de proceso progresivo e inagotable de continua cristianización de las prácticas religiosas naturales, lo que predominaba era cierta homogeneidad de los comportamientos y de las mentalidades religiosas.

---

<sup>31</sup> Bastian, Jean Pierre. “La mutación religiosa de América Latina”. Pag. 7

Hoy, esta realidad parece sufrir un cambio drástico. Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado, poco a poco y de manera creciente, un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la Iglesia Católica Romana. Las más recientes estadísticas revelan que en ciertos países (Guatemala, Chile) y regiones (Chiapas) hasta un cuarto o más de la población ya no participa de la mediación sagrada tradicional y escapa al control de las jerarquías católicas. Aún cuando la Iglesia Católica romana parece gozar todavía de legitimidad histórica, todo parece indicar que la tendencia a la atomización religiosa va creciendo y que en ciertos países o regiones se encuentra virtualmente desplazada de su papel central en la regulación del campo religioso. Desde algunos años atrás se presentan claros indicios de que por primera vez, desde los tiempos de la Conquista, la Iglesia Católica romana está perdiendo el control sobre el campo religioso y sobre los dioses. Sus desesperadas y redobladas cartas pastorales y encíclicas condenando duramente a las sectas reflejan esta impotencia para contrarrestar una corriente de autonomía religiosa que la sorprende cuando pensaba poder celebrar firmemente el quinto centenario de una evangelización totalizadora. Sin embargo, ocurre todo lo contrario. El campo religioso se está fragmentando en decenas de sociedades religiosas rivales, combatiéndose las unas a las otras. Ya no es la antigua lucha entre dioses paganos y cristianos; es la lucha entre divinidades cristianizadas que hacen suya la expresión libertaria de un panteón en expansión sin límites. En cierto sentido, se puede afirmar que la Iglesia Católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas.<sup>32</sup>

Esta explosión religiosa es radicalmente nueva en la historia religiosa de América Latina. Hasta el decenio de 1950, la inmensa mayoría de los consumidores de bienes religiosos de salvación aceptaba la necesaria mediación de clérigos- productores de bienes simbólicos católicos. Hoy en día, podemos señalar que cada vez más las capas sociales diversifican sus compras de bienes religiosos. El mercado se ha trastornado y las empresas independientes de salvación se multiplican. Tiene lugar cierto paralelismo entre la situación económica y la religiosa: al crecimiento de la economía informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales. Este “otro sendero”

---

<sup>32</sup> Ibidem. Pag 11



religioso es también, como para lo económico, un medio de sobrevivencia, esta vez simbólica. Pero lejos de ser marginal, condiciona el devenir de un campo religioso que pasa de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de competencia.

En este sentido, comparando la dinámica adquirida por un campo religioso hasta hace poco regulado por la Iglesia Católica romana y la situación actual de un campo religioso vuelto loco, estallando en todas las direcciones, se puede hablar de mutación. Para expresar esto en otras palabras, se podría decir que ha pasado de una situación donde la Iglesia Católica romana lograba imponerse a los movimientos religiosos que surgían y a los catolicismos sin sacerdotes que siempre proliferaron, a una nueva, donde predomina la confrontación y el rechazo entre la Iglesia católica romana y un universo religioso independiente, en pleno crecimiento.<sup>33</sup>

### *3.2. La religión en la teoría de Emile Durkheim*

Durkheim sintió la necesidad de centrarse en las manifestaciones materiales de los hechos sociales inmateriales. Pero en las formas elementales de la vida religiosa Durkheim abordó más directamente los hechos sociales inmateriales, en particular la religión. La religión es el hecho social inmaterial por excelencia, y su estudio permitió a Durkheim arrojar nueva luz sobre todo este aspecto de su sistema teórico. La religión tiene lo que Durkheim denominó una naturaleza “dinamogénica”; es decir, tiene la capacidad no sólo de dominar a los individuos, sino de elevarles por encima de sus aptitudes y capacidades.

Durkheim hizo sus primeros estudios sobre religión en sociedades primitivas. Él veía que las formas religiosas en la sociedad primitiva aparecían al desnudo, y se requería sólo un pequeño esfuerzo para entenderlas y exponerlas. Incluso los sistemas ideológicos de las religiones primitivas presentaban un menor desarrollo que las religiones modernas, con el resultado de que eran menos confusos. Para Durkheim, mientras la religión adopta las más variadas formas en las sociedades modernas, en las sociedades primitivas hay conformidad moral e intelectual. Finalmente aunque Durkheim se centró en el estudio de la religión primitiva, ello no se debía a que le interesara esa forma religiosa per se. Lo hizo con el fin de comprender la naturaleza

---

<sup>33</sup> Ibidem Pag. 17

religiosa del hombre, es decir, aclarar un aspecto esencial y permanente de la humanidad. Más específicamente, el objetivo de Durkheim era arrojar luz sobre la religión en la sociedad moderna.<sup>34</sup>

Dado el carácter uniforme y omnipresente de la religión en las sociedades primitivas, podemos equiparar esa religión con la conciencia colectiva. Es decir, la religión en la sociedad primitiva constituye una moralidad colectiva que todo lo abarca. Pero a medida que se desarrolla la sociedad y crece la especialización, se reduce el dominio de la religión. En lugar de constituir la conciencia colectiva de la sociedad moderna, la religión pasa a ser simplemente una de entre varias representaciones colectivas. Aunque da forma a ciertos sentimientos colectivos, existen instituciones distintas (como el derecho y la ciencia) que expresan otros aspectos de la moralidad colectiva. Si bien Durkheim admite que los dominios de la religión por sí son cada vez más pequeños, también afirma que la mayoría de las diversas representaciones colectivas de la sociedad moderna, si no todas, tiene su origen en el tipo de religión omniabarcante de la sociedad primitiva.

Para Durkheim la cuestión más importante era la fuente de la religión moderna. Partiendo de su premisa metodológica básica de que sólo un hecho social podía ser la causa de otro hecho social, Durkheim concluyó que la sociedad era la fuente de toda religión. La sociedad creaba, a través de los individuos, la religión al definir ciertos fenómenos como sagrados y otros como profanos. Los aspectos de la realidad social que entran en la definición de lo sagrado, los que se apartan y se consideran prohibidos, forman la esencia de la religión. El resto constituye lo profano, los aspectos mundanos cotidianos, comunes, y útiles de la vida. Lo sagrado infunde obediencia, respeto, misterio, temor y honor. El respecto a ciertos fenómenos profanos los transforma en sagrados.<sup>35</sup>

La diferencia entre lo sagrado y lo profano, y la elevación de ciertos aspectos de la vida social a la categoría de sagrado son condiciones necesarias pero no suficientes para el desarrollo de la religión. Se requieren otras tres condiciones. Primera, tiene que desarrollarse un conjunto de creencias religiosas. Estas creencias constituyen las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas. Segunda, se requiere un conjunto de ritos,

---

<sup>34</sup> Ritzer, George. "Teoría Sociológica Clásica" Pag. 225

<sup>35</sup> Ibidem. Pag 226.

que son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas. Finalmente, toda religión necesita de una iglesia, una comunidad moral. Las interrelaciones entre lo sagrado, las creencias y los ritos y la iglesia llevaron a Durkheim a la siguiente definición de religión: “una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas; es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”.<sup>36</sup>

Para Durkheim toda religión tenía su fuente en la sociedad. Una religión estrechamente ligada al sistema social que supera a todas las demás en simplicidad puede ser tomada como la más elemental que nos sea posible conocer. Así pues, si conseguimos determinar los orígenes de las creencias que acaban de ser analizadas, nos pondremos en situación de descubrir, con ello, las causas que hicieron surgirle el sentimiento religioso en la humanidad.

### *3.3 La sociología de la religión*

Los estudios de la religión, incluso la sociología de la religión, se fueron tornando un elemento de estudio de la iglesia católica sobre sí misma y sus cambios y estructuras. En la década del 60, el objeto de estudio se fue acercando hacia lo que denominamos “religiosidad popular”. Teólogos, obispos, pastores y religiosos, fueron los más interesados en conocer lo popular en la religión con un interés pastoral y teológico. En los últimos años han aparecido estudios científicos más rigurosos (antropológicos históricos, psicológicos y sociológicos) que tienen como objeto la religión popular, en tanto manifestación de mentalidad colectiva, sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales.

Toda vez que la sociología se fija como objeto de estudio la realidad cultural y religiosa tiende a generar un proceso de grandes contradicciones epistemológicas. A fin de estudiar esas realidades debe reducir su complejidad en términos analíticos y funcionales, y no puede estudiarlos si no opera de esa manera, pero al hacerlo disecciona una realidad compleja imposibilitando su adecuada comprensión. Desde sus

---

<sup>36</sup> Durheim, Emile. “Las Formas Elementales de la Vida Religiosa”. Pag 62

orígenes, en el positivismo comtiano, en el funcionalismo durkhemiano, el materialista marxista o el comprensivismo weberiano, el problema de los valores y de los componentes ideales de lo social han constituido variables dependientes a ser explicadas y comprendidas en función de factores sociales. Más allá de las opciones idealistas o materialistas, estructuralistas o historicistas, lo cierto es que la racionalidad sociológica tiende, por efecto de su lógica metodológica, a un cierto reduccionismo de lo valórico, lo estético y lo religioso. El problema parece estar asentado en los supuestos racional iluministas que comparten todos los enfoques y que al momento de captar, explicar y comprender la complejidad del hondo misterio de lo religioso se revelan insuficientes y, bajo ciertos aspectos, miopes.

En primera instancia al hablar de sociología y religión es importante referirse al condicionamiento social de todo conocimiento. Esta consideración epistemológica previa nos sirve de introducción para plantear la siguiente cuestión: el carácter socialmente situado de toda elaboración teórica, sobre todo en las ciencias humanas, requiere reconocer y explicitar las mediaciones y condicionamientos específicos que operan en cada caso. Toda elaboración teórica en sociología busca la reformulación de cuadros teórico- conceptuales que, recogiendo el aporte de conocimiento acumulado, evite caer en el dogmatismo estéril o el empirismo carente de horizontes. También se promueve una doble ruptura epistemológica, con el sentido común y con el modo sociológico predominante de ver el mundo, procurando mantener una rigurosidad en el enfoque “científico” sin que ese calificativo signifique reducir lo existente a lo racionalmente explicable, lo cuantitativamente medible y lo analíticamente condensable en teorías abstractas.<sup>37</sup>

### *3.3.1 La sociología de la religión en América Latina*

En América Latina el debate inicial se remonta a las teorías de modernización del inicio de los setenta. La dicotomía “sociedad tradicional – sociedad moderna” era el pivote de una teoría acerca de la transición en la cual se encontraba el continente. Toda modernización y desarrollo, según esta teoría, involucraba alguna forma de “secularización” de la sociedad. Es el periodo en que la sociología criolla se desarrolla

---

<sup>37</sup> Parker, Cristian. “Otra lógica en América Latina” Pag. 48.

teóricamente influida por el paradigma de la sociología de la modernización, la antropología cultural le había prestado la categoría clave de interpretación de la realidad latinoamericana. Se trata de la categoría “tradicional – moderno”.

A partir de allí se identifica a la religión católica con el tradicionalismo, esto es, como un obstáculo para el desarrollo y la modernización. Algunos sectores católicos impulsaban, incluso, la renovación religiosa a fin de acompañar esos cambios que requieren de una vida espiritual menos contaminada con los mitos tradicionales del “mundo rural”. Siguiendo de cerca las consecuencias de la tesis weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo para analizar las causas religiosas del atraso de América Latina en relación a los países desarrollados, el planteo se desarrolla en forma simple: el catolicismo refuerza una ética tradicional que no posibilita el surgimiento de pautas innovadoras en las elites políticas dirigentes, empresariales y clases medias, encargadas de conducir las modificaciones necesarias para que la sociedad feudalizada latinoamericana despeje los obstáculos que le impiden despegar en la ruta del desarrollo, ruta en la cual lleva un considerable atraso en relación a los países europeos o norteamericanos. En esta perspectiva, algunos sociólogos argentinos (como Gino Germani) analizaron un tipo de reacción al cambio por parte de las elites latinoamericanas: el “tradicionalismo ideológico”. Entendiendo esto como una aceptación de las innovaciones tecnológicas y económicas pero un rechazo en el orden político, educacional y religioso.

Luego en el tiempo, vino la teoría de la dependencia que analizaba los mecanismos de atraso continental por la explicación de una dialéctica externa, según la cual, los países latinoamericanos fueron los que en gran medida aportaron el excedente necesario para el desarrollo del capitalismo en los países centrales. La religión en este marco analítico fue desconsiderada, criticándose la tesis weberiana y neoweberiana por tratarse de posturas reaccionarias que equivocaban las verdaderas explicaciones acerca de las causas estructurales del subdesarrollo de los países capitalistas dependientes de la región.

En el debate contemporáneo, sobre todo en el campo eclesial, se vuelve a analizar la interrelación entre religión y cultura. Para un cierto planteo la religión constituye un fenómeno en retirada, dado el inevitable proceso de secularización y por tanto, la Iglesia debe procurar renovarse a fin de evangelizar estas sociedades

secularizadas de América Latina. Según una versión más radical que correspondía a los cristianos revolucionarios de los años 60, perspectiva ya superada, el cristianismo es factor de cambio decisivo pero a condición de que se despoje de sus lastres “supersticiosos” y “mágicos”. En resumen, a condición de que se presente como conciencia emancipadora despojada de toda alineación, es decir, internamente secularizado, desgajado de su matriz y textura simbólico-ritual de raigambre popular e indígena. Se trata de una religión ética, formal. Incentivo para la acción, utopía racionalizada para motivaciones político seculares.

Aún cuando en los inicios de la década del 90 la ciencia social latinoamericana hizo un gesto amable hacia la temática religiosa, la tesis de secularización como proceso inevitable subyace todavía con cierto peso en la mirada sociológica de los latinoamericanos hacia la religión.

En otro orden, la religión popular es reivindicada contra el racionalismo de la cultura dominante, cuyo eje articulador estaría en la racionalidad formal y la ética funcional. Se presenta a la religión como la esencia de la cultura latinoamericana, como el sustrato católico que dará la posibilidad de salvar a la propia originalidad e identidad cultural autóctona. El núcleo estructurante del sentido religioso no reside en la articulación lingüística del campo simbólico, sino fundamentalmente en la articulación ritual y sacrificial. El sentido sacrificial presente en la compleja y variada gama ritual de las expresiones de “religiosidad popular” permiten proponer a la religión del pueblo como la “contracultura” de la ilustración, en tanto cultura racionalista basada en la palabra. Esta teoría está muy difundida entre teólogos y cuentistas de la cultura vinculados a sectores eclesiásticos.<sup>38</sup>

En el trasfondo de la renovación de la sociología de la religión en el continente es posible apreciar un cambio de objetivo, de enfoque y de actitud. Con una mirada mucho más favorable hacia las expresiones religiosas y culturales del pueblo latinoamericano, la sociología incorpora de lleno a la cultura y a los sujetos de los procesos sociales, como objeto de estudio, desechando el enfoque estructuralista que había dominado en la sociología latinoamericana comprometida desde fines de los 60. Dicha actitud tiene que ver con la búsqueda de recuperación de las identidades culturales populares más profundas, así como con una rebelión contra el formalismo

---

<sup>38</sup> Ibidem. Pag. 50.

frío, cerebral y antiemocional del Espíritu de las Luces, reflejado en la racionalidad científico-técnica y represiva de las sociedades desarrolladas y del capitalismo transnacional. En América Latina, el redescubrimiento del potencial contestatario y resistente de las culturas populares y de sus expresiones religiosas expresa en parte este clima intelectual, con algunos matices neo románticos, que empapa el nuevo espíritu refractario de ciertas elites intelectuales.

### *3.4 La Religión Popular Latinoamericana*

Como consecuencia de este nuevo clima intelectual que se inclina favorablemente hacia las expresiones religiosas y culturales del pueblo la cantidad de estudios sobre religiones populares ha crecido considerablemente. La gran mayoría de ellos están orientados por un enfoque cuyo vértice teórico analítico se ubica en la problemática de las clases sociales recogiendo así aportes que provienen del marxismo, pero enmarcadas en la dinámica propia del campo cultural y religioso, reelaborando, por esa vía, los aportes de los clásicos como Durkheim y Weber, este último actualizado por la teoría de Bourdieu.

Es así como la investigación se enfrenta a un esfuerzo de conceptualización teórica que supere aquellas ópticas reduccionistas tan comunes en la sociología corriente. Para avanzar en esta tarea se debe enfrentar un doble desafío en la elaboración de un marco teórico sociológico sobre la religión popular urbana en Latinoamérica

En primera instancia se debe mantener una distancia crítica de los aportes teórico conceptuales que provienen de las sociologías de la religión europea y norteamericana, reconociendo sus valores y aportes, pero haciendo el esfuerzo de reelaborar los conceptos a fin de dar cuenta en forma coherente de los fenómenos específicos de Latinoamérica. En este sentido el enfoque debe ser científico y objetivo, pero en el reconocimiento del condicionamiento social del proceso científico, debe asumir sus presupuestos valóricos y junto con explicitarlos depurar el momento analítico de su posible contaminación. Este enfoque supone el empleo de una metodología seria, verificable y confiable, procedimientos heurísticas e incluso hermenéuticos que sean intersubjetivos, coherentes y consistentes, abandonando aquella pretensión objetivista presente explícitamente en el cientificismo positivista y también subyacente a los otros

enfoques cuyo paradigma está informado por la racionalidad iluminista, *reduccionista de lo simbólico, lo afectivo, lo no racional y lo misterioso*.

En segundo lugar, debe procurar una cierta independencia de la Iglesia y de sus instituciones, a fin de no sesgar el análisis con valoraciones e intereses propios de la institución eclesial y que no siempre coinciden con aquellos de los sujetos estudiados, en este caso, con la religión popular, que precisamente se caracteriza por ser un momento de manifestación del campo religioso que es distinto del oficial-institucional.

Se requiere analizar el fenómeno de la fe en toda su desnudez. Una definición operacional de lo religioso debe informar todo proceso de investigación, pero no puede quedarse exclusivamente en el análisis de la funcionalidad, debe también referirse al contenido. Pero el sociólogo no puede definir él mismo ese contenido sin correr el riesgo de caer en la teología. Es necesario analizar la “fe” en tanto que fenómeno religioso, con toda su densidad simbólica, en el marco de un enfoque sociológico que revaloriza lo sustantivo de la cultura, pero donde lo sobrenatural esté tomado solamente como referencia enunciada y hecha realidad simbólica por los propios actores, y no como realidad con consistencia extra sociológico propia. Aún cuando resulta pertinente hablar de la referencia a lo trascendente en la constitución del tejido simbólico de la sociedad, no queremos referirnos aquí a consideraciones de orden filosófico o teológico que escapan a nuestra perspectiva metodológica y teórica.

Desde un punto de vista sociológico comprensivo, el fenómeno religioso aparece en el campo de significaciones y lenguajes comunicacionales de una colectividad toda vez que dicha colectividad se ve existencialmente enfrentada al problema de límite. El problema de la situación límite, desde el punto de vista de la racionalidad de los actores dice relación con la resolución de la gran contradicción vital para el actor: el asegurar la reproducción de la vida en esta tierra y más allá de ella, por sobre las limitaciones impuestas por la escasez de recursos y los peligros que desde la contingencia amenazan la prolongación y potenciación de esa vida. Pero la situación límite desde el punto de vista de la colectividad, dice relación con situaciones que amenazan la vida colectiva, en lo inmediato o en el tiempo histórico. Por lo mismo ese límite, vivido por los actores como incertidumbre colectiva, reclama el establecimiento de un nexo social de orden simbólico-ritual, un cosmos sagrado, que posibilite, al mismo tiempo que la generación de lazos significativos que refuercen la colectividad, la generación de representaciones



colectivas que ofrezcan un sentido colectivo a los actores colectivos o a la sociedad. Sentido que inscriba el esfuerzo de la producción y la reproducción social en un marco más trascendente ya sea para recordar un origen fundante, para conservar y legitimar el orden presente o para transformar el presente en función de un futuro adviniente cualitativamente distinto.<sup>39</sup>

Entendida la religión como una empresa colectiva de producción de sentido, más allá de sus funciones sociales en la constitución y regulación de las relaciones del hombre social con su entorno corporal, natural, social, histórico y cósmico, es ella un componente primordial del campo simbólico cultural de un grupo o sociedad que, desde el punto de vista de sus significaciones, reenvía en forma explícita a una realidad extraordinaria y metasocial: lo sagrado, lo trascendente, lo luminoso. Esta realidad cuyo tiempo-espacio es transhistórico mantiene una diversidad de relaciones con la realidad espacio-temporal habitual y normal (profana). El tipo de articulación entre las dos dimensiones no es algo que pueda definirse conceptualmente a priori ni en forma clara y distinta como lo reclamaría una mentalidad cartesiana, sino que debe ser estudiado en cada caso históricamente. Esta realidad trascendente sobrehumana, así definida por los actores, su discurso y su práctica puede ser personalizada (dioses) o no (entidades supranaturales no antropomórficas). Con ella los actores pueden establecer diversos tipos de relaciones e intercambios y dado que se trata de una suprarrealidad, generalmente dotada de poderes superiores, por encima de las capacidades humanas individuales y colectivas, el intercambio operará siempre por medio de relaciones estructuradas y codificadas semióticamente, con mayor o menor intervención de los componentes cognitivos- intelectual o afectivo-gestual-ritual. En todo caso el ámbito de intercambios entre los hombres y esos poderes sagrados puede distinguirse analíticamente en tanto sean mediados simbólico-semánticamente por conocimientos y representaciones, rituales, normas éticas y organizaciones. Dichos medios simbólicos crean un sentido que es a su vez instituyente y regulador de conductas. Como la producción de un sentido trascendente, vinculado al problema del límite, está en la base de la religión, el conjunto de estructuras significativas se articulan en torno a oposiciones semánticas que reflejan las contradicciones vitales de los individuos y la cultura en cuestión: bien/mal, orden/caos, heteronomía/autonomía,

---

<sup>39</sup> Ibidem. Pag. 55.

prohibición/prescripción, dependencia/liberación, que a su vez pueden sintetizarse en la gran contradicción vida/muerte.<sup>40</sup>

Algunos enfoques teológico-pastorales analizan la religión popular calificándola en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación a la religión “oficial”, juzgada a priori como auténtica y verdadera. Para analizar la naturaleza del fenómeno será necesario considerarlo como una realidad factual y no como una realidad formativa, haciendo abstracción en lo posible de los supuestos ideológicos y teológicos. No sirve para nada afirmar a priori que el comportamiento ritual, la piedad y las creencias de un campesino del siglo XII serían ingenuas, pueriles o pre lógicas. Lo importante es, por el contrario, comprender cómo ello ha sido posible y qué representa efectivamente en una estructura social dada.

Una afirmación teórica que es preciso hacer es que la “religión popular”, en tanto producto simbólico de grupos sociales histórica y estructuralmente situados, no es realidad en sí, ni como realidad universal ahistórica, ni como categoría autónoma, fenoménica, libre de todo condicionamiento social. Hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario, pero que, en verdad, recubre una *heterogeneidad* enorme, tanto desde el punto de vista morfológico y semiótico (en sus representaciones, mitos, creencias y ritos) como desde el punto de vista sociorreligioso (institucional), sociocultural (como expresión de cultura y visión del mundo), social (de diversos grupos étnicos, clases y subculturas) e histórico (de las diversas configuraciones en las épocas y en las coyunturas).

Lo que parece definir positivamente un entorno conceptual para nuestro objeto de estudio es su puesta en relación semántica con su contrario: la religión no-popular. Nos referimos a lo que la tradición sociológica e histórica llama religión oficial, a menudo llamada religión institucional, religión de elite o religión sacerdotal. Ahora bien, la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clase en una sociedad estratificada, del grado de desarrollo institucional del campo religioso y de las relaciones simbólico-reales entre culturas y pueblos, encuentros inter-étnicos y cruces transculturales.

A partir de estos principios, se puede afirmar que toda religión popular se gesta en una dialéctica con la religión oficial y la cultura oficial. Por cierto que no se trata de

---

<sup>40</sup> Ibidem. Pag 56.

reducir el significado y las múltiples manifestaciones del fenómeno a esa dialéctica, pero ella nos posibilita, desde un punto de vista sociológico e histórico, reconstruir nuestro objeto de estudio y desarrollar consecuentemente nuestro análisis. De hecho, al interior de toda civilización con estratificación compleja, es decir, con clases y grupos étnico-culturales diferenciales y en relaciones de dominación-dependencia, junto al desarrollo institucional de la producción religiosa de creencias y teologías, de mitos, rituales y organizaciones religiosas con especialistas, intérpretes y guardianes de las ideas religiosas oficialmente definidas.

En conclusión, las religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en expresiones religiosas de elites y clases dominantes.

#### *3.4.1 La religión como cultura en las clases populares.*

Si bien una dimensión de la religión popular es su carácter de fenómeno inscrito en el campo religioso, debemos considerar también el adjetivo “popular” que determina en este caso al sujeto nominal a fin de completar el cuadro de definiciones conceptuales dentro de la religión popular. Se debe dar cuenta del carácter dialéctico que atraviesa el fenómeno, naturaleza dialéctica que proviene de que, en tanto que expresión religiosa – simbólica, conformante de cultura de grupos sociales, la religión popular es un ingrediente de la cultura o subcultura –heterogénea y plural- de los grupos populares y subalternos en una sociedad con claras diferenciaciones de clases. Existe una estratificación cultural y a las clases privilegiadas y hegemónicas corresponde una cultura oficial, así como a las clases subalternas y dominadas corresponde una cultura popular. Pero dado que todos los hombres son sujetos de cultura, siempre hay producción cultural – y religiosa- propia, por más que ésta se dé en forma dependiente y subordinada. Esto significa que implícita o explícitamente en los diferentes modelos y formas culturales –incluidos sus componentes explícitamente religiosos- hay concepciones del mundo generalmente en una pugna abierta o soterrada. No es que se postule un reduccionismo de clase, dado que se reconoce y se debe reconocer una autonomía relativa a las expresiones culturales, que no son expresión de estructuras

epifenoménicas sino componentes del contenido mismo de las propias relaciones sociales. Lo ideal forma parte de lo real. Por ello, dejando de lado absolutamente un mecanicismo estrecho y antihistórico, debe también reconocerse la función, el significado e influencia que los componentes de la cultura –y de lo religioso- pueden tener moldeando las prácticas y constituyendo relaciones “infraestructurales”.<sup>41</sup>

La autonomía relativa de lo cultural y religioso, se manifiesta superando el esquema estrecho de diferenciación de clases. Por ellos es posible observar que muchos elementos de la cultura dominante han sido apropiados por la cultura popular, que no debemos olvidar es una cultura subalterna. Así también, muchos elementos populares, claro que depurados de su vulgaridad y de su obscena rusticidad –enemiga del refinado gusto oficial- han pasado a conformar parte de la cultura oficial.

En el caso de la religión popular el asunto es bastante claro. De acuerdo a las investigaciones empíricas resulta bastante difícil fijar el límite sustantivo entre lo que es religión popular, como expresión auténtica de las clases y grupos subalternos en la sociedad y la religión popular, como expresión de las manifestaciones “medias” del grueso público creyente en una sociedad de masas. La diferencia entre una religión oficial-institucional, de corte e inspiración sacerdotal, con la religión popular es más precisa, operacionalmente factible de ser delimitada. En cambio, en los países latinoamericanos, mayoritariamente católicos, se dan rasgos religiosos comunes entre las clases altas y medias y los grupos de trabajadores, subproletarios, campesinos, pobladores y masa de desempleados y subempleados. Las encuestas disponibles nos indican más bien la presencia de un continuun de manifestaciones religiosas, pero donde la diferencia de frecuencia marca no sólo una distancia cuantitativa, sino que en algún punto permite admitir saltos cualitativos imperceptibles que enmarcan sustantivamente las estructuras significativas que le dan coherencia a cada expresión religiosa correspondiente a cada clase o fracción de clase. Así, por ejemplo, en todas las clases sociales se verifican las prácticas devocionales y las promesas a los santos, pero es un hecho que dichas prácticas tienden a aumentar considerablemente en tanto se baja de la escala social –en el contexto de la cultura popular- y, por el contrario, tienden a

---

<sup>41</sup> Ibidem. Pag.62.

disminuir considerablemente en los estratos altos, donde se dan en el contexto de una cultura dominante y burguesa.<sup>42</sup>

Es lógico suponer que el conjunto de representaciones religiosas de una clase o fracción de clase estén ordenadas según una estructura significativa en profundidad, no-visible, susceptible de ser aprehendida, analizada y explicada en términos de modelos religiosos, y que dicha estructura es una totalidad compuesta por un conjunto de relaciones entre “elementos relacionales”. Los diferentes modelos religiosos presentes en la mentalidad colectiva no tienen límites empíricos totalmente definidos, pero sí establecen diferenciaciones significativas. De tal suerte que un mismo elemento, la práctica ritual de la promesa a un mediador sobrenatural, Virgen María ante Dios, que involucra una peregrinación, ex-votos, y cumplimientos estrictos de esa promesa a fin de obtener el “milagro”, por ejemplo, puede registrarse como práctica, tanto en una señora de la alta aristocracia como entre amas de casa que viven en extrema pobreza en la periferia urbana. Pero si bien el ritual y las representaciones religiosas que connota son formalmente semejantes, el significado profundo será muy diferente, puesto que se inscribirán como elementos al interior de códigos significativos más amplios que son, de hecho, muy distintos: la mentalidad del aristócrata recurre a razonamientos y teorías, a procesos de codificación y decodificación que están a una enorme distancia cultural de los razonamientos y categorías del pueblo. Esto descontando las diferencias en el conjunto de condicionamientos contextuales que determinan la vida en uno y otro caso. En síntesis, lo religioso, como parte del campo cultural de las clases, aunque no siempre mantiene una correlación directa con las situaciones objetivas de clase de los actores, por lo menos se da en correspondencia –compleja y no inmediata, mediatizada por el campo de prácticas- con las posiciones de clase de los actores y no en forma externa, sino a partir de su papel en la constitución y configuración interna de las diferentes posiciones de clase.

Para abordar en profundidad el fenómeno religioso latinoamericano en el marco de la transición planetaria se requiere entender la naturaleza, características y profundidad de las transformaciones estructurales de nuestras sociedades. Y en su seno, la forma cómo se articularán las representaciones, prácticas e instituciones religiosas ya que los actores sociales están haciendo y padeciendo un nuevo escenario y sus motivos,

---

<sup>42</sup> Ibidem. Pag. 64.

anhelos y necesidades están siendo afectados. La fe, en su manifestación dialécticamente mediatizada por el conjunto de prácticas cotidianas e históricas, será una expresión de esta nueva cultura que emerge. La modernización y las mutaciones que genere no necesariamente amenazan a la religión, incluso ello la revitaliza. Las clases subalternas y los sectores menos favorecidos en este proceso se orientarán hacia las religiones buscando renovar sus energías y sus motivos para anhelar nuevas formas de convivencia social.

Porque es a través de la ventana que nos abre la dimensión religiosa como podemos descubrir con mayor agudeza y prístinamente el flujo de ideales, valores y estilos de vida que pluralmente conforman hoy lo que definimos como la cultura latinoamericana. No para sostener tozudamente que ésta se asienta únicamente en los pilares de la religión, sino porque el repliegue religioso de sus tejidos significativos y significantes son elementos indivisibles de su propia conformación simbólico-cultural. No se quiere “bautizar” externamente a la cultura latinoamericana como infructuosa y anacrónicamente lo intenten quienes añoran la “cultura cristiana”. Por el contrario, en la búsqueda de la objetividad y el análisis desapasionado, aunque con el compromiso de privilegiar la mirada “desde abajo”, desde las mayorías populares del continente, no podemos sino re-conocer que la fe constituye, bajo sus múltiples conformaciones y bajo la aparente amenaza de la “secularización” modernizante, un punto de partida en torno al cual se va estructurando toda una red de sistemas simbólicos en las culturas latinoamericanas.

### *3.5 La religión como constructor de identidad.*

Así desde el punto de vista con el cual se ha definido a la religión popular se establece que la religión, desde un análisis centrado en la dimensión cultural, entiende a la religiosidad popular como parte de la cultura popular. Desde un punto de vista no teológico, el religioso puede ser conceptualizado como una producción de acciones simbólicas referidas a una realidad que trasciende a lo humano, a pesar de que sea elaborada por hombres y mujeres, con la finalidad de explicar lo inexplicable y de dar un sentido a la vida, cuyo contenido se determina según variables espacio temporales. La religión sólo es entendible dentro de la situación en la cual se produce y reproduce;

tiene tanto una connotación situacional integrada a la cultura en la cual participa como una connotación temporal. Por ello, la religión se presenta en forma estructurada sin perder el atributo de ser una dimensión estructuradora del orden y del sentido social participando activamente en la configuración de la memoria social mediante la producción de referentes reales o inventados a través de los cuales se actualizan y ritualizan los elementos culturales compartidos.

Dentro de la religión las prácticas, celebraciones, ritos y mitos en torno a las figuras sagradas dinamizan lo simbólico y refuerzan la idea de un presente y un pasado compartido, en el cual esta historia penetra la vida cotidiana para proyectar el futuro. En la religión popular contemporánea la identidad se construye a partir de la asimilación e hibridación o “bricolaje” de elementos tradicionales y modernos. La ruptura con el pasado tradicional es bastante incompleta. La secularización inconclusa se revela, en la existencia de lo religioso, tomado como la expresión de la búsqueda de sentido en el ámbito de la vida cotidiana. Esta inconclusión, en términos más amplios, permite justamente la defensa de solidaridades particularistas como espacios para la producción de lógicas adaptativas caracterizadas por un vínculo sólido con las tradiciones. Así se reservan creencias y costumbres, que al organizarse en torno a estructuras simbólicas fuertes, se niegan a ser totalmente absorbidos por el torbellino de cambios.<sup>43</sup>

La religión en América Latina se presente entonces a partir de una identidad en construcción. El papel activo de los sectores populares en la construcción de esta identidad se da a través de los diferentes procesos de apropiación y resignificación de lo religioso. Los ritos, ceremonias y símbolos que parecen rígidos y tradicionales, deben confrontar, en el uso que cada agente hace de los mismos, con el contexto y los conflictos en los cuales se producen e interpreta, generando procesos de hibridación o bricolaje. De esta manera, si la fe se presenta como una expresión de esta identidad en construcción, entonces la fe adquiere en cada agente un significado muy diferente, dando cuenta de la heterogeneidad de lo religioso.

---

<sup>43</sup> Rostas, Susana y Droogers, André. “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción” Pag. 86

## CAPÍTULO 4

### APUNTES METODOLÓGICOS

*Aunque las fotos no mienten,  
los mentirosos pueden hacer fotos.*

*(Lewis Hine)*

#### *4.1. El Trabajo de Campo*

La presente investigación adoptó como método de selección de datos en el trabajo de campo la técnica conocida como observación participante. Esta técnica, así denominada, es la sistematización de una serie de actividades que se realizaron en el terreno. En un primer momento se visitó el lugar intentando conocer las características básicas del espacio. Esto propinó una actitud más pasiva hacia el fenómeno, aunque paulatinamente se fue haciendo de la participación una forma de observación. La primera visita se realizó en marzo de 2005, un día 27, jornada de habitual reunión de los fieles. Hasta el 27 de diciembre de 2005 se realizaron visitas a campo. También se analizaron los contenidos de material documental como el libro “Mensajes de la Santísima Virgen María dados a don Manuel Yanzón para el Pueblo y el Mundo Entero” y los cuadernos que utilizan los fieles para escribir sus peticiones.

Desde el primer momento de trabajo de campo se procedió a llevar una libreta de apuntes de campo y un registro fotográfico. Se eligió el recurso de la fotografía por la naturaleza visual del fenómeno. También se vio necesario evitar la reducción de lo dicho, que deja vacío de contenido una gran cantidad de prácticas y ritos concretos de importancia cabal en la investigación. Describir visualmente el fenómeno es la manera



en la que esta investigación pretende lograr lo que se denomina “descripción densa”, analizado en capítulos anteriores.

Esa intervención del registro fotográfico se fue transformando poco a poco en una manera de observación participante muy particular. En ese preciso momento los fieles y organizadores del santuario de la Rosa Mística gozaban de una fuerte presencia en los medios masivos de comunicación. Esto generó afinidades y diferencias, pero desde una primera instancia fue importante aclarar que se trataba de una investigación de carácter sociológico, perteneciente a un claustro universitario, y no de una presencia periodística. Aclarado el tema, gracias a la ayuda de los informantes, se pudo proceder al registro constante. Lentamente se fue logrando la aceptación y confianza de los fieles, organizadores, comerciantes, permitiendo la inserción del investigador en el medio de una manera menos mediada.

El aporte de la fotografía como método de recolección de información útil en la investigación, para exponer conclusiones, también es una forma alternativa y complementaria que condiciona y transforma los modos de representación del otro. Esta utilización de la cámara fotográfica como lapicera y cuaderno de notas en el proceso de investigación, genera una nueva perspectiva teórica tanto dentro de la observación participante como en la construcción teórica. Para esto se incorporaron conceptos de la antropología visual y su incorporación de la fotografía no sólo como registro del trabajo de campo sino también como proceso de reflexividad.

#### *4.2 La Observación Participante*

El trabajo de campo ha sido considerado, como concepto amplio de obtención de información, caracterizado por su falta de sistematicidad con respecto a los procedimientos técnicos de obtención de datos de otras ciencias. Sin embargo, esta sistematicidad posee una lógica propia y fue adquiriendo su identidad como técnica.

La observación participante no está muy lejos de la denominada entrevista etnográfica y de otras técnicas no directivas que se emplea en el trabajo de campo. Significa, en realidad, una serie casi infinita de actividades con variado grado de complejidad, con un mismo objetivo: la investigación.

El eje de la supuesta indefinición y ambigüedad de la observación participante es, más que un déficit, uno de sus atributos distintivos. Su flexibilidad revela la imposibilidad que tiene el investigador de definir, por anticipado y unilateralmente, que tipo de actividades es necesario observar y registrar, por un lado, y por el otro, a través de qué tipo de actividades se puede obtener cierta información. Una, algunas o todas las actividades señaladas justifican denominar las tareas del investigador como observación participante.

En su tradición clásica, su objetivo ha sido detectar los contextos y situaciones en los cuales se expresan y generan los universos culturales y sociales, en su compleja articulación y variabilidad. La aplicación de esta técnica, o esta conceptualización de la serie de actividades como técnica para obtener información se basa en el supuesto de que la presencia, percepción y experiencia directa ante los hechos de la vida cotidiana de la población en estudio garantiza, por una parte, la confiabilidad de los datos recogidos y, por la otra, el aprendizaje de los sentidos que subyacen a las actividades de dicha población. La experiencia y la testificación se tornan, así, en “la” fuente de conocimiento.<sup>44</sup>

La Observación participante consiste en observar sistemáticamente y controladamente todo aquello que acontece en torno de investigador, se tome parte o no de las actividades, en cualquier grado que sea. También consiste en participar, tomar parte en actividades que se realizan los miembros de la población en estudio o una parte de ella. Por un lado, hablamos de “participar” en el sentido de desempeñarse como lo hacen los habitantes locales: de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más, aunque esto parezca un poco ideal. La participación pone el énfasis en la experiencia vivida y elaborada por el investigador, acerca de las situaciones en las que le ha tocado intervenir. Desde este ángulo parece que estuviera adentro de la sociedad estudiada.

La contradicción interna en la técnica surge entre una concepción externa de acceso a la información y otra interna ligada a la participación. Así, la observación parece ubicar al investigador por fuera de la sociedad, pues su principal objetivo es obtener una descripción externa y un registro detallado de cuánto ve y escucha. El

---

<sup>44</sup> Guber, Rosana. “El Salvaje Metropolitano” Pag. 174

observador, está atento permanentemente, y aunque participe, lo hace con el fin de observar y registrar los distintos momentos de la vida social.

A partir de las posiciones positivistas, e ideal cognitivo es la observación neutra, externa, desimplicada, lo cual garantizaría la observación científica en la aprehensión del objeto de conocimiento. El objeto, dado por el referente empírico, debe ser recogido tal cual es, sin contaminación.

A partir de la concepción interpretativa, los fenómenos socioculturales no pueden ser estudiados como la conducta animal o los movimientos de la física; cada acto, cada gesto, por más físicos que se revelen, son esencialmente sociales y culturales en la medida en que tienen sentido para otros miembros de la misma unidad social. El único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian, emiten y reciben, es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, como lo hacen todos los individuos en su socialización. Y si, como dijimos en capítulos anteriores, un juego se aprende jugando, entonces una cultura y sus significados se aprenden viviéndolos. De ahí que la participación sea condición imprescindible del conocimiento del sistema cultural. Las herramientas son, pues, la experiencia directa y los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, esclarecen y explican la dinámica cultural. Para ello, el investigador debe proceder a la inmersión subjetiva; dar cuenta de esa cultura no es explicarla, sino comprenderla. El investigador comprende desde adentro a los sujetos que estudia. Por eso la denominación de la técnica debería, en realidad, investirse: “participación con observación” o “participación observante”; el antropólogo asumiría el rol de participante-observador, o participante pleno, más que de observador.

La confrontación entre las dos actividades a que alude la técnica de observación participante según ambos paradigmas conduce a una segunda oposición: el involucramiento versus la separación del investigador, con respecto a los sujetos que estudia. Al enfatizar la participación, se afirma que el investigador debe ligarse (desde adentro) con los sujetos, involucrándose en la mayor medida posible en sus actividades y modos de vida. Pero, señala el polo contrario, si el investigador se sumerge en otras lógicas para aprender a pensar, actuar y hablar como sus informantes, será inevitable la fusión con ellos, perdiendo la distancia mínima de la objetividad y la dimensión

necesaria para no caer en la mera réplica de sus versiones y poder explicar lo que observa y registra, añadiendo sus valiosas consideraciones teóricas.<sup>45</sup>

El conocimiento siempre está enmarcado por la teoría, ya sea sistematizada en un cuerpo teórico o fragmentada en el sentido común. Rechazar la concepción empirista, de la observación participante como equiparable a la presencia directa y, por ende, como garantía del conocimiento verdadero, debería llevar a rechazar también a la observación participante. La presencia directa es una valiosa ayuda para el conocimiento social, pero no porque garantice un acceso neutro y una réplica exacta de lo real, sino porque evita algunas mediaciones y ofrece, a un observador crítico bien advertido de su marco explicativo y su reflexividad, lo real en su complejidad. Resulta inevitable que el investigador se contacte con el referente empírico a través de los órganos de la percepción y de los sentimientos, pero estos se amoldarán a su aparato cognitivo –cargado de nociones de sentido común y teorías- ya que éste será el que en última instancia dará sentido a lo que los afectos, la vista, y el oído le informan.

La subjetividad es parte de la conciencia del investigador y desempeña un papel activo en el conocimiento. Pero esta subjetividad no es una caja negra indiferenciada, a la hora de suministrar explicaciones, e integrarse al trabajo de campo científico, los afectos y los sentimientos que la componen se organizan siguiendo estructuras explicativas relativamente conformadas y cuyo carácter social les ha valido el nombre de teorías. Esta forma de existencia de la subjetividad es interpelada tanto en la observación como en la participación. De subyacer a ambas actividades un mismo modelo teórico, un objeto afín, el material recogido y sus conclusiones serán básicamente similares aunque quizá, con mayores o menores dosis de pintoresquismo. La actividad específica del investigador es sólo aparente y superficial si éste no puede indagar reflexivamente de qué manera coproduce el conocimiento a través de sus nociones y sus actitudes y desarrollar la reflexión crítica acerca de sus supuestos, su sentido común, su lugar en el campo y las condiciones históricas y socioculturales en que lleva a cabo su labor.

Siguiendo estos lineamientos, la técnica de observación participante no es sólo una herramienta de obtención de información sino, además, de producción de datos; en virtud de un proceso reflexivo entre los sujetos estudiados y el sujeto cognoscente, la

---

<sup>45</sup> Ibidem. Pag 178.

observación participante es, en sí misma, un proceso de conocimiento simultáneo de lo real y del investigador. Así se descubre que la selección, planificación y aplicación de la técnica es parte del proceso de conocimiento de los sujetos. Así mismo, el conocimiento que el investigador construye sobre sus informantes no está desprendido, sino intrínsecamente ligado al conocimiento que produce de sí mismo y al que los informantes producen de él.

Los replanteos acerca de la presencia directa y los límites del conocimiento inmediato, es posible precisar los alcances de la observación y la participación como dos vías específicas y complementarias de acceso a lo real. Su diferencia radica en el tipo de relación cognitiva que el investigador entabla con los sujetos/informantes y el nivel de involucramiento resultante. Las condiciones de la interacción plantean, en cada caso, distintos requerimientos y recursos. Es cierto que la observación no es del todo neutral, pues incide en los sujetos observados, y es cierto también la participación nunca es total excepto cuando el investigador adopta, como campo, un referente de su propia cotidianidad; pero aún en este caso, el hecho de que el investigador se conduzca como tal en su medio introduce diferencias en la forma de participar. Parece indudable, sin embargo, que en tanto negociada, la presencia del investigador como mero observador exige un grado menor de aceptación por parte de los informantes que lo que exigiría la captación por la vista y el oído de cuanto ocurre en su presencia, y a la participación como tomar parte de una o varias actividades de las corrientemente desempeñadas por los sujetos que se investiga.

El investigador se ve obligado a adoptar una decisión sobre su actitud sólo desde el momento en que entra en el campo de acción de sus informantes; hasta entonces, puede registrar su comportamiento y su aspecto externo, pero debe limitarse a ello; no puede hacer preguntas, ni acercarse, ni indagar sobre hechos de la vida de los investigados, ni sobre sus nociones y representaciones. La presencia directa exige no tanto la observación desimplicada, sino una observación con distintos niveles de participación, donde las acciones que emprenden los informantes tienen su correlato en las del investigador y viceversa. Este involucramiento es, sin duda, una cuestión de grados, pero nos advierte sobre dos cuestiones: que la observación para obtener información significativa requiere algún grado, siquiera mínimo, de participación; esto es, de incidencia en la conducta de los informantes, y por consiguiente, en la del

investigador, que la reciprocidad de la relación entre investigador e informantes desempeña un importante papel en el suministro de información, siempre y cuando el investigador considere que los términos de la interacción con sus informantes son sociales y culturales, y que no los conoce de antemano, sino que los irá develando a medida que avance la investigación. Para que la participación sea posible es necesario efectuar un tránsito gradual, crítico y reflexivo desde la participación en términos del investigador, a la participación en términos de los actores; pero una no existe sin la otra.

46

### *4.3 El registro fotográfico.*

La fotografía ha comenzado a aparecer tímidamente en el campo de las ciencias sociales. A través de la antropología y la historia, a través de la historia material o la historia de las mentalidades, la fotografía se ha inmiscuido poco a poco. Sin embargo, en las ciencias sociales, el grafocentrismo y la narratividad son el método incuestionable de transmisión de conocimiento académico. Así, la iconicidad que propone el uso de la fotografía se presenta como un método más cercano a la intuición que a la sistemacidad y rigurosidad que requiere un sistema académico. Ante esta perspectiva en el campo académico es preciso diferenciar y replantear los principios de toma de fotografías en el campo, superando la perspectiva del periodista que busca el momento exacto, la del turista que busca lo exótico y la del investigador que busca demostrar que estuvo en el campo.

La construcción de fotografías implica una reflexión previa a la toma. Es preciso mantener una perspectiva global del evento a fotografiar desde el principio, pensarlo en los términos de nuestra interpretación sociológica y elegir con antelación y cuidado los puntos relevantes que hay que recoger con la cámara para apropiarnos visualmente de su sentido.

La cámara no reproduce la realidad tal cual es, sino que produce una representación parcial de la misma dependiendo de cómo haya sido manipulada en el proceso de captura. En cada toma se ha decidido previamente dónde situarla, hacia dónde enfocarla y qué lente va a delimitar el encuadre. Lo que la cámara reproduce no

---

<sup>46</sup> Ibidem. Pag 184.

son significados que se hacen evidentes por sí mismos, sino los significantes de los que se han de extraer, los investigadores, el sentido.

La imagen no es como la palabra, un signo “en sí”, sino que es signo de ninguna cosa. No está cargada de un cierto sentido, de un “poder de significar” sino en relación con un conjunto de hechos en los cuales se halla implicada. Por lo tanto para elaborar una fotografía que realmente merezca la apreciación sociológica, habrá sido necesario seleccionar para el objetivo de la cámara, tras un adecuado proceso de investigación, aquello que consideramos relevante desde una perspectiva teórica.<sup>47</sup>

El éxito de una fotografía que quiere ser objeto de una investigación sociológica o antropológica no radica en la captación del momento único o del éxito coetáneo, la foto que sobresale es la analítica de largo alcance, aquella que nos permita volver sobre el “hecho social” y leerlo múltiples veces. La utilización de la fotografía como útil en la investigación científico – social reposa notablemente en la capacidad de leer la imagen, es decir en reconocer en ella los elementos que permitan fundar un razonamiento científico. Así, la validez fotográfica, depende de la calidad y cantidad de información, y ésta sólo se puede obtener de un trabajo de finalidad científica. Para guiarse con la cámara en el campo se deben tener en cuenta las condiciones y objetivos de nuestra visión científica, pero a la par, eludir cualquier forma interiorizada de mirar, dejándonos llevar siempre por la situación y por la relación con el objeto.

El discurso metodológico en la antropología visual, disciplina a la que esta investigación debe aportes, se ha centrado en los efectos que la cámara provoca en los actores. Pero otro problema que se presenta es la actitud que la cámara impone al investigador. Esta actitud redundante en un desplazamiento de la atención en el momento presente sobre el análisis de la acción significativa y significativa, por la atención en un momento posterior, el del visionado y análisis de la información registrada. Con la cámara no pasa lo mismo que con la libreta de notas, que es habitualmente utilizada posteriormente a la acción que está teniendo lugar y en la que se está participando más o menos activamente.

Las fotografías, como elemento de investigación también deben ser leídas. Cuando vemos palabras utilizamos nuestros conocimientos de gramática para interpretarlas y entenderlas, sin embargo con las fotos no disponemos de reglas

---

<sup>47</sup> Lisón Arca, José C. “Introducción” en Revista de Antropología Social. Pag. 11.

comparables que nos ayuden a interpretarlas. Cada imagen es una representación de la realidad que requiere de una lectura y una interpretación. Ni la propia foto como artefacto, ni la interpretación del que la mira, ni una comprensión de la intención del fotógrafo pueden por sí solas dotar a las imágenes de un sentido holístico. Sólo atendiendo a las tres como parte de un proceso, idealmente en referencia a grupos ed imágenes relacionadas, puede uno extraer significado sociocultural de las fotos.

#### 4.4 *El realismo fotográfico*

La visión de la realidad a través de la lente fotográfica implica una tentación de objetividad que condice con cierta perspectiva científica. A decir de Bazin la objetividad de la fotografía le da una potencia de credibilidad ausente de toda obra pictórica. Sean cuales fueren las objeciones de nuestro espíritu crítico nos vemos obligados a creer en la existencia del objeto representado, re-presentado efectivamente, es decir, hecho presente en el tiempo y en el espacio. La fotografía se beneficia con una transfusión de realidad de la cosa a su reproducción. Un dibujo absolutamente fiel podrá quizá darnos más indicaciones acerca del modelo, pero no poseerá jamás, a pesar de nuestro espíritu crítico, el poder irracional de la fotografía que nos obliga a creer en ella. La pintura se convierte así en una técnica inferior en lo que a semejanza se refiere. Tan sólo el objetivo satisface plenamente nuestros deseos inconscientes; en lugar de un calco aproximado nos da el objeto mismo, pero liberado de las contingencias temporales. La imagen puede ser borrosa, estar deformada, descolorida, no tener valor documental; sin embargo, procede siempre por su génesis de la ontología del modelo. (...) La fotografía no crea –como el arte– la eternidad, sino que embalsama el tiempo; se limita a sustraerlo a su propia corrupción.<sup>48</sup>

Las tentaciones de realismo, o mejor dicho de tomar una imagen por la realidad, son especialmente seductoras en el caso de las fotografías. Desde una fecha muy temprana de la historia de la fotografía, el nuevo medio fue estudiado como auxiliar de la historia y las ciencias humanas. En 1888, por ejemplo, George Francis invitaba a coleccionar sistemáticamente fotografías por considerarlas “la mejor representación gráfica posible de nuestras tierras, de nuestros edificios y de nuestros modos de vida”.

---

<sup>48</sup> Bazin, André. “*Ontología de la imagen fotográfica*” Pag. 354



El problema que se plantea al historiador es si se debe prestar crédito a esas imágenes y hasta qué punto debe hacerse. A menudo se ha dicho que la “la cámara nunca miente”. Pero en nuestra “cultura de la instantánea”, que lleva a tantos a grabar películas de la familia o de vacaciones, sigue vive la tentación de tratar la pintura como el equivalente de esas fotografías y, en consecuencia, de esperar que tanto historiadores como artistas nos ofrezcan representaciones realistas.

De hecho es posible que nuestro sentido del conocimiento histórico haya sido modificado por la fotografía. Los periódicos llevan mucho tiempo utilizando la fotografía como testimonio de autenticidad. Al igual que las imágenes televisivas, esas fotografías suponen un gran aporte a lo que se denomina efecto de la realidad.

La idea de objetividad, planteada ya por los primeros fotógrafos, venía respaldada por el argumento de que los propios objetos dejan una huella de sí mismos en la plancha fotográfica cuando ésta es expuesta a la luz, de modo que la imagen resultante no es obra de la mano del hombre, sino del “pincel de la naturaleza”. En cuanto a la expresión “fotografía documental”, empezó a utilizarse en los Estados Unidos durante los años treinta para designar las escenas de la vida cotidiana de la gente sencilla, sobre todo los más pobres, vista a través de la lente de Jacob Riis, Dorotea Lange o Lewis Hine.

Sin embargo, se debe situar estos documentos en su contexto. No siempre resulta fácil en el caso de la fotografía, pues la identidad de los modelos y de los fotógrafos a menudo se desconoce, y las propias fotografías, que originalmente formaban parte de una serie, han sido desgajadas del conjunto o del álbum en el que fueron expuestas en un principio, para acabar en algún museo o archivo.

La selección de los temas e incluso las posturas que hicieron los primeros fotógrafos a menudo siguió el ejemplo de la pintura, la xilografía y el grabado, mientras que los fotógrafos más recientes no dudaron en citar o aludir a sus predecesores. La textura de la fotografía también transmite un mensaje, por ejemplo para Graham-Brown, “una foto de un suave color sepia emana el aura serena de las cosas pasadas, mientras que la imagen en blanco y negro puede transmitir una sensación de cruda realidad.

Otro de los criterios a tener en cuenta a la hora de analizar la realidad fotográfica es la selección de los aspectos del mundo que van a retratar. Los fotógrafos han sido libres de seleccionar los motivos, el marco, la lente, el filtro, la emulsión y el grano, según su sensibilidad.<sup>49</sup>

#### *4.5. Reflexividad.*

Otro de los puntos a desmembrar en el vínculo entre fotografía e investigación es la reflexividad. En definitiva, tanto la fotografía como la sociología más que una ventana o un espejo, son un reflejo, un destello de lo real social. La fotografía tiene un límite, nos habla desde un ángulo antropocentrista. Está limitada por la formación biológica de la visión humana de carácter binocular. Esta limitación nos lleva a eludir cualquier veleidad de encontrar una visión “naturalmente objetiva” en la instantánea fotográfica. La identidad entre ícono e individuo no se produce nunca miméticamente como puede observarse en la aseveración popular que suele argumentar que una persona está mejor en una reproducción fotográfica que en la realidad misma.

#### *4.6 Iconos o Imágenes Sagradas*

Analizando en este apartado la importancia de un registro visual del fenómeno estudiado, también es necesario analizar la importancia de la iconografía y la iconología en la religión. Esto permitirá ahondar en la importancia de incorporar elementos icónicos en la presente investigación.

En muchas religiones las imágenes desempeñan un papel primordial a la hora de producir la experiencia de lo sagrado. Expresan y forman las distintas ideas de lo sobrenatural propias de las diferentes épocas y culturas: ideas de dioses y de demonios, de santos y pecadores, de cielos e infiernos. Resulta de lo más intrigante, como poco, comprobar que las imágenes de las ánimas eran muy raras en la cultura occidental antes del siglo XIV, y las del diablo antes del XII, aunque pueden encontrarse algunas a partir

---

<sup>49</sup> Burke, Peter. “Visto y no visto”. Pag. 26

del siglo IX. La figura del demonio peludo, con cuernos, garras, cola, alas de murciélago y un tridente en la mano, tardó mucho tiempo en ser elaborada.

Las imágenes han sido utilizadas a menudo como medio de adoctrinamiento, como objeto de culto, como estímulo para la meditación y como arma en los debates.

La necesidad de poseer cierto tipo de conocimiento como requisito indispensable para entender el significado de las imágenes religiosas, resulta evidente para la mayoría de los occidentales en el caso de las imágenes correspondientes a las tradiciones religiosas ajenas. La tradición cristiana occidental resulta completamente opaca para interpretar si no se conocen las convenciones de la iconografía o las leyendas de los santos.

La iconografía era importante en el pasado porque las imágenes eran un medio de “adoctrinamiento” en el sentido original del término, es decir, para popularizar las doctrinas religiosas. Se acredita al Papa Gregorio Magno la frase “se colocan imágenes en las iglesias para que los que no son capaces de leer lo que se pone en los libros lo lean contemplando las paredes”. Esta tesis de que las imágenes eran la Biblia de los analfabetos ha sido criticada alegando que muchas de las imágenes colocadas en las paredes de las iglesias eran demasiado complejas para que pudieran entenderlas las gentes sencillas. No obstante, tanto la iconografía como las doctrinas que ésta pretendía ilustrar probablemente fueran explicadas de viva voz por los clérigos, y es posible que la propia imagen actuara a modo de recordatorio y refuerzo del mensaje oral, y no como una fuente independiente.

#### *4.6.1 La imagen como culto*

Las imágenes, sin embargo, también son mucho más que un medio de difundir los conocimientos religiosos. Son también agentes a los que se les atribuye la realización de milagros y además objetos de culto. Los íconos, siguiendo unas convenciones muy alejadas del realismo fotográfico, demuestran con igual nitidez el poder de la imagen religiosa. La posición de Cristo, la Virgen y los Santos suele ser frontal, mirando directamente al espectador y animándole así a tratar los objetos como si fueran personas. Las leyendas acerca de íconos caídos al mar que llegan a tierra por sí solos refuerzan la impresión de que la imagen constituye una fuerza autónoma.

Se puede analizar el culto de las imágenes también en el cristianismo occidental, desde la virgen de Guadalupe en México a la Virgen Negra de Czestochowa en Polonia, o la imagen de Santa María del Impruneta, venerada en una iglesia cerca de Florencia. Los devotos hacen largas peregrinaciones para venerar las imágenes, se posternan y arrodillan ante ellas, las besan, y les piden favores. El encargo de una virgen constituye también un medio de expresar el agradecimiento por los favores recibidos, como por ejemplo la salvación de un accidente o la curación de una enfermedad. Esas “imágenes votivas” son realizadas con el fin de cumplir el voto hecho al santo en cuestión. Documentan las esperanzas y los temores de la gente y dan testimonio de la estrecha relación existente entre santo y donante.

Las imágenes votivas no son únicamente cristianas. Pueden encontrarse también, por ejemplo, en muchos santuarios japoneses, y revelan una preocupación similar por las enfermedades o los naufragios. También se realizaron en épocas precristiana. Esas imágenes dan testimonio de las importantes continuidades existentes entre paganismo y cristianismo, que, pese a haber dejado pocas huellas en los textos, tiene gran importancia en las imágenes.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Ibidem. Pag 59

## CAPÍTULO 6

### TRABAJO DE CAMPO

#### *5.1 María Rosa Mística*

El presente trabajo de campo se realizó entre los meses de marzo y diciembre de 2005, participando, los días 13 y 27, de las celebraciones que se ofician allí en El Algarrobal.

El Algarrobal es una localidad perteneciente al departamento de Las Heras en la provincia de Mendoza. Su población es de 12.062 hab, de los cuales el 30,7 % vive con



necesidades básicas insatisfechas, y el índice de analfabetismo en El Algarrobal es del 4,74%.<sup>51</sup> La zona, que tiene características de conglomerado suburbano, es uno de los espacios con mayor cantidad de fábricas de ladrillo en la provincia. Allí, en el barrio Victoria de esa

localidad es donde Manuel Yanzón, de 55 años de edad, vive revelaciones privadas y apariciones de María en su advocación de la Rosa Mística.

La vida de Manuel había sido atravesada por una serie de eventos desafortunados. Un accidente de autos en 1989 lo había dejado muy frágil de salud y

---

<sup>51</sup> INDEC. Censo Nacional 2001

depresivo. 4 años después había sufrido un ataque de presión alta perdiendo un gran porcentaje de su capacidad auditiva.

En ese contexto de desesperación, enfermedad y depresión el 02 de febrero del año 2000 vivió su primera experiencia. Esa noche, en sueños, se produjo la primera aparición y este primer acercamiento le cambió la vida. Manuel comenzó a recibir más mensajes de la Virgen, generalmente en sueños, que se los fue entregando al sacerdote. La Virgen le anunciaba que lo iba



a sanar. El 27 de julio de 2000, Manuel la vio por primera vez con sus “propios ojos”. Tenía tres rosas en sus manos, una roja al medio y dos blancas a los costados.

El 13 de agosto del mismo año sueña con la Virgen que le anuncia “*Yo soy María, cual nombre me dan Rosa Mística*” (Mensaje N° 05) y luego, en misa, la Virgen volvió a aparecer “en persona” conmoviéndolo hasta las lágrimas. A partir de ese día le hicieron muchos estudios dando como resultado su recuperación total del oído y la total recuperación física de todas sus dolencias.

Él se convirtió a partir de ese momento en un transmisor de los mensajes enviados por la Virgen al “Pueblo”, tal la expresión que utilizan los mensajes, a través de él.

En el cuarto mensaje del 28 de julio del 2000 la Virgen le anuncia a Manuel en sueños que el pueblo construirá la Gruta, traerá la imagen y “*vendrán cientos y cientos a este lugar y yo renovaré la fe que muchos han perdido*” (Mensaje N° 04). Así, a partir de la voluntad expresa de la aparición, su casa se transformó en un santuario en el cual miles de fieles asisten a participar de las ceremonias y oraciones a esta advocación de la Virgen Católica. Este es el principio de un fenómeno de carácter religioso que lentamente se fue convirtiendo en una de las celebraciones más concurridas y mediáticas de la provincia de Mendoza en los últimos años.

### 5.1.1 Características del Lugar

Es importante concebir al barrio como un espacio socialmente construido en términos históricos, reapropiado por los habitantes y fieles que comparten sus vivencias



en ese espacio. Al llegar al lugar lo que primero llama la atención es el negocio de lo religioso. Una gran cantidad de puestos de venta bordean la calle Miguel Cané, en las inmediaciones del Santuario. Rosarios, estampitas, posters, comidas y virgencitas en serie. Vendedores ambulantes, niños cuidadores de autos, y

enfermos pidiendo limosna rodean el lugar. Acá, el comercio de lo religioso, el intercambio de lo económico y lo simbólico está a la vista, no se disimula sino que

forma parte constitutiva del ritual<sup>52</sup>. Esto le ha cambiado la fisonomía a las calles del Barrio Victoria, También llama la atención la presencia de diferentes actores para el mantenimiento del orden como policías, defensa civil, ambulancias y limpieza municipal. La instalación de baños químicos públicos, y



postas sanitarias llegaron cuando el fenómeno se transformó en un acto masivo.

<sup>52</sup> Martín Barbero, Jesús. “Prácticas de Comunicación en la Cultura Popular” Pag 238

En el Barrio Victoria también existen iglesias de otras religiones. Allí conviven



una iglesia metodista, una evangelista y otra pentecostal. La inserción de estas religiones entre los habitantes del barrio es casi total, ya que durante mucho tiempo fueron ellas las únicas con presencia real en la zona. Esta presencia proporciona al fenómeno características propias de la

idiosincrasia de estos movimientos religiosos en una suerte de bricolaje de contenidos y formas.

Durante los meses de investigación se vivieron momentos muy álgidos dentro de la organización de la Gruta y la Ceremonia de María Rosa Mística. Durante este periodo los encuentros de los días 27 alcanzaron picos de masividad inusitados, con una fuerte presencia en los medios de comunicación, tanto gráficos como radiales y televisivos. Cada reunión albergaba alrededor de cinco mil personas, transformando el humilde barrio algarrobino en un verdadero encuentro de masas.

### *5.1.2 Caracterización social de los fieles*

La población de fieles en el Santuario no es de fácil caracterización. Desde hace años que la sociología ha desagregado la teoría de que la religión popular es de las clases populares. Si se analizara de una manera superficial, o se entendiera la caracterización







social en base a la localización y al origen se estaría simplificando y dejando de lado una perspectiva muy importante para comprender esta manifestación. El fenómeno surge en un enclave popular como lo es El Algarrobal, y su principal referente y destinatario de las

apariciones es un hombre muy humilde. Manuel, un humilde trabajador de la construcción, de salud débil y casi analfabeto, cumple con las características prototípicas de las personas que son “elegidas” para ser mensajeros en las apariciones. A pesar de este aspecto, los asistentes a las ceremonias pertenecen a todas las edades y clases sociales, especialmente a los sectores medios. La participación de agentes provenientes de una clase como la media, le imprime a la manifestación una dimensión muy especial en relación a la lectura que se puede realizar de ello. Los asistentes varían en su composición laboral y si bien forman parte de la celebración agentes en situación de precariedad laboral, y con necesidades básicas insatisfechas también hay entre los fieles profesionales, empleados estatales, privados y comerciantes.

### *5.1.3 Caracterización de los colaboradores*

Durante el periodo en el cual se realizó el presente trabajo de campo los participantes del Santuario tenían una organización tipo coordinadora para la realización de las celebraciones. El grupo de colaboradores de la Gruta en su gran mayoría está compuesto por fieles



provenientes de los sectores más acomodados de la sociedad, específicamente clase

media y sólo dos son vecinos de la zona de El Algarrobal. Allí se establecían los roles a seguir por cada uno de los responsables. Había quienes guiaban a través del micrófono las oraciones, quienes se responsabilizaban de recibir ofrendas, de ordenar los accesos de la gente a las imágenes votivas o de cumplir como vocero oficial ante la prensa. Los colaboradores con tareas de orden entre la multitud de fieles se diferencian con una pechera turquesa con la imagen de María Rosa Mística estampada.

## 5.2 Ritos

*“...para recibir la verdadera Ceremonia quiero ver en la cabeza de cada uno, la mantilla blanca, símbolo de pureza.” (Mensaje N° 50)*

Gran parte de los ritos o prácticas que realizan los fieles están consignadas en los mensajes que la Virgen le realiza a Manuel en sus apariciones. Si bien Manuel no sabía escribir los mensajes los fue escribiendo con dificultad y luego fueron corregidos, e impresos, para su divulgación, en un cuadernillo de libre acceso para los fieles llamado “Los Mensajes de La Santísima Virgen María a Don Manuel



Yanzón para el Pueblo y el Mundo Entero”. Esta metodología es muy común en las diferentes apariciones de la Virgen en el mundo, tales como San Nicolás, Lourdes, Fátima, La Salette. Esta descripción de los ritos se realiza conjugando los mensajes recibidos, con la experiencia de investigación.

### 5.2.1 La Ceremonia

La Ceremonia en el Santuario de María Rosa Mística se realiza los días 27 de cada mes. A primera hora de la mañana se comienza con las oraciones, que alcanzan su

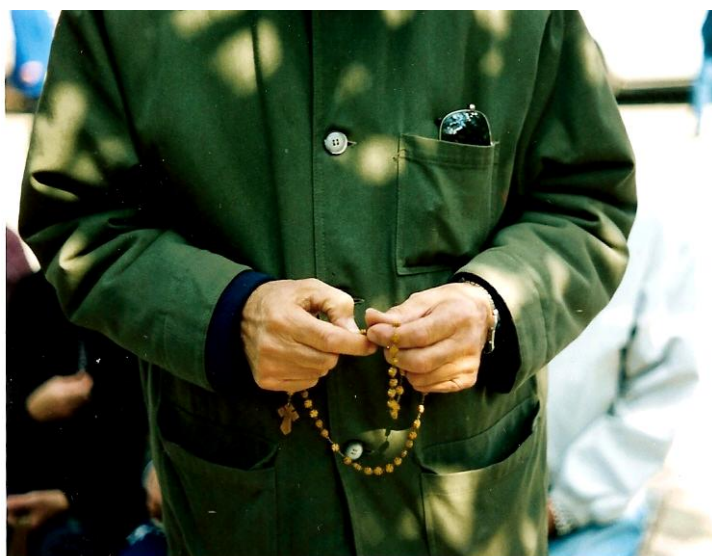
momento más profundo a las 10 horas y 7 minutos. Esta designación de días y horas fue dada a Manuel en uno de los mensajes *“Todos los años en mi día, a las 10 hs. 7 minutos todas las Iglesias harán la Ceremonia. Esta hora es la verdadera HORA SANTA, la hora de la RESURRECCIÓN de mi hijo Jesús, el Hijo de Dios.”* (Mensaje N°26). Cada 27 son miles los fieles que se acercan provenientes de diferentes puntos del país. Trasladados en vehículos particulares o micros y vans contratadas, llegan a las primeras horas del día y luego de la celebración emprenden el camino de vuelta. Esta forma de peregrinación, es una práctica muy común entre los fieles, que visitan constantemente diferentes lugares de reunión relacionados con las apariciones religiosas, tales como La Rioja, Salta o San Nicolás.

Desde muy temprano la gente que se congrega hace colas para ingresar al santuario y tocar las imágenes de la Virgen María Rosa Mística.

### 5.2.2 La Oración del Santo Rosario

*“Les pido que estén unidos en oración. La oración El Santo Rosario es el arma para vencer al enemigo, hijos míos, con el cual saldrán victoriosos...”* (Mensaje N° 46)

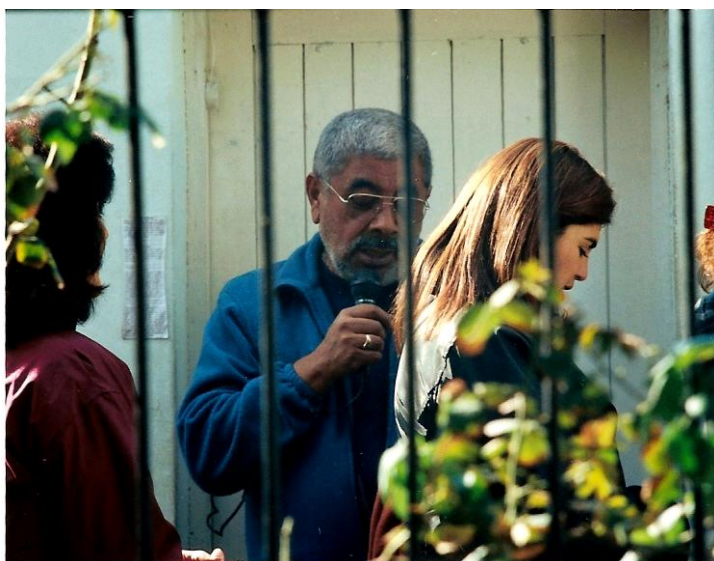
*“Les daré esta misión: al hacer una oración lo harán desde lo más profundo de su corazón. Estén en la confianza de mis palabras, estén unidos en oración del Santo Rosario. Nunca serán vencidos, triunfarán sobre sus enemigos. Dejen que las palabras de mi Hijo Jesús y el Padre vivan en sus corazones.”* (Mensaje N° 52)



Son muchos los mensajes que hacen referencia a la oración del Santo Rosario. Tanta es la importancia de la figura del Rosario en los mensajes que los fieles ha hecho de la imagen del Rosario un icono. Todos los 27, los colaboradores promueven la suelta de unos

globos, cargados de helio, que sostienen unos círculos y una cruz de tergopol, sugiriendo la imagen de un Rosario. Estos globos luego caen en lugares que son considerados benditos.

Los momentos de la oración del Santo Rosario, durante la Ceremonia son fundamentales para comprender el fenómeno en su complejidad. Las oraciones son dirigidas por un colaborador que oficia de locutor, y una voz femenina que emula la voz “dulce y maternal” de la Virgen. Al orden tradicional de la oración, en la Ceremonia, los colaboradores le suman referencias a San Miguel, Padre Pío, y otros santos. También en la oración incorporan música de fondo. Ésta puede ser música sacra clásica u otros más



contemporáneos como el Ave María cantado por Jairo. También en las incorporaciones aparecen los mensajes enviados por la Virgen, y citas bíblicas elegidas “al azar” o encomendadas directamente por la aparición. El tono de lo emitido por los parlantes es muy importante en la

sensación que infiere a los fieles oyentes. La voz fuerte y clara del locutor, con una acentuación específica de ciertas partes de los textos, genera una masiva concentración y un estricto seguimiento de los fieles oradores. Cuando la oración se aproxima a la hora de la resurrección, las 10:07 horas, se genera a través de la música, de la oración colectiva y de la voz del locutor, un profundo clima de sensibilidad y emotividad. Los fieles, perceptores y creadores de esta “energía” viven un estado que podríamos llamar de trance, entendiendo esto como un estado de sensibilización colectiva. En ese momento los fieles se arrodillan, lloran, y es el momento en que suelen producirse las manifestaciones como los brillos o las apariciones en el sol.

En las ceremonias el locutor tiene un valor fundamental. Él es quien maneja los tiempos de la Ceremonia a través del micrófono y quien legitima los hechos místicos sucedidos individualmente al comunicarlos al conjunto. Durante varios meses, el orador

de la Ceremonia de los 27 fue José Domínguez Palazzini, reconocido periodista del medio local, quien luego de haberse encomendado a María Rosa Mística superó una grave enfermedad. Desde su cura Domínguez Palazzini se convirtió en uno de los más cercanos colaboradores de Yanzón y también uno de los más duros defensores de la existencia real de la aparición en los medios de comunicación. Incluso llegó a ser tema de debate en su programa televisivo Opinión, emitido en la



televisión por cable local. Luego de varios meses, Domínguez Palazzini murió víctima de la misma enfermedad que difundió haber sido sanado. Los fieles informantes de esta investigación aseguran que el periodista habría traicionado a la Virgen haciendo del fenómeno y de la curación un espectáculo para beneficio propio.

### 5.2.3 Los Mensajes

*“No temas, estoy contigo mi pequeño Manuel. Harás lo que te pido. Irás a los sacerdotes y estos al sumo sacerdote. Fíjate bien lo que verás. Esta es mi voz y mis palabras. Dirás lo que has visto” (Nº 54)*



Los “Mensajes de la Santísima Virgen María dados a don Manuel Yanzón para el Pueblo y el Mundo entero” son el conjunto de los mensajes, visiones, apariciones y experiencias de Manuel Yanzón con la advocación de María Rosa Mística. Estos mensajes, fueron

en primera instancia escritos por él, pero ya que su capacidad de lecto – escritura es muy limitada, luego fueron recopilados y corregidos. En ellos encontramos casi la totalidad de los contenidos a través de los cuales este fenómeno se fue organizando. Todas las prácticas, las creencias, los signos y símbolos parten de diálogos, mensajes o experiencias que están contenidos en los mensajes. La cronología de estos mensajes es desde la primera aparición, el 2 de febrero de 2000, hasta la prohibición de la revelación de los mismos el domingo 23 de Junio de 2003.

En los mensajes el tipo de relación que establecen entre el fiel y la Santidad es la elaborada a partir de Madre e Hijo. La Virgen se refiere a Manuel como su “pequeño”, su “hijito”. También hay en los mensajes expresiones en latín, escritas con mucha dificultad, reinterpretadas por los escribas del momento. Si bien como dice nuestro informante José “todo lo que hacemos está en los mensajes de la virgen”, existe también una interpretación, mediación y reconstrucción entre los mensajes, los fieles organizadores y los fieles receptores. Así como Manuel recibe los mensajes, otro fiel los escribe, y entre otros organizan las ceremonias. En ese proceso se reelaboran mensajes y se incorporan elementos basándose en una posible línea de pensamiento de la Virgen. Así es como se han incorporado en las oraciones referencias a santos y referentes que la Iglesia fue dejando de lado en una modernización del dogma, tales como Padre Pío o San Miguel Arcángel, ambos referentes de la Iglesia antigua. El caso de San Miguel Arcángel, líder de la “milicia celestial”, es muy particular. En primer lugar es el santo patrono de Las Heras, departamento en el cual se halla el Barrio. También es uno de los referentes en la iconografía del Bien y el Mal, y la lucha contra el “demonio” entendido como la figuración del mal. El Bien y el Mal, la recuperación de la idea del infierno, del demonio y del “enemigo” está muy presente en los mensajes, con un fuerte anclaje en la manera en la que también se comunican los fieles.

#### *5.2.4 La imagen votiva*

*“Te digo que harán mi imagen. Será no de vestimenta; será más humilde. Se hará para que todo el que a mí viene pueda tocarme. Habrá muchos milagros. Mi imagen será de 1,67 metros. Mis ojos son marrones, mi cabello castaño.” (Mensaje N°27)*

La gracia y el milagro también se buscan mediante el contacto directo con la imagen. Tocar las manos de yeso, los pies o la cara de la Virgen es una práctica



recurrente y masiva. Fieles de todas las edades se acercan a la Virgen con rosas como ofrenda. Una de las características especiales que hacen de esta imagen una imagen milagrosa y votiva es que en ciertos momentos “llora”. Esto genera en los fieles una necesidad irrefrenable de tocar no sólo

sus manos, sino también de fregar los ojos de la imagen con algodones o pañuelos, buscando conservar las lágrimas milagrosas. La creencia en los íconos como “milagrosos” es una de las características más recurrentes de las religiones populares. El valor del ícono reside en que es un símbolo concreto de una realidad mediadora hacia lo trascendente, símbolo en torno al cual, de manera sensible y corpórea es posible volcar la fuerte carga de sentimientos que los fieles experimentan durante la ceremonia.

En el Santuario se encuentran tres estatuas de María Rosa Mística ubicadas en tres lugares diferentes. Entre los íconos que acompañan a la imagen en el santoral de la Gruta se encuentran San Miguel, Juan Pablo II y Benedicto XVI.

### 5.2.5 La imagen en el Sol

*“Hijo mío, mi Sumo Sacerdote, les daré en el cielo muchas señales. Sepan ver la luz del sol; tomará grandes cambios de color, verán una danza...”*  
(Mensaje N° 62)

Otra de las prácticas particulares que tienen los agentes en la ceremonia de



Marías Rosa Mística, es la aparición de la imagen de la Virgen y de Jesús en el sol. Este

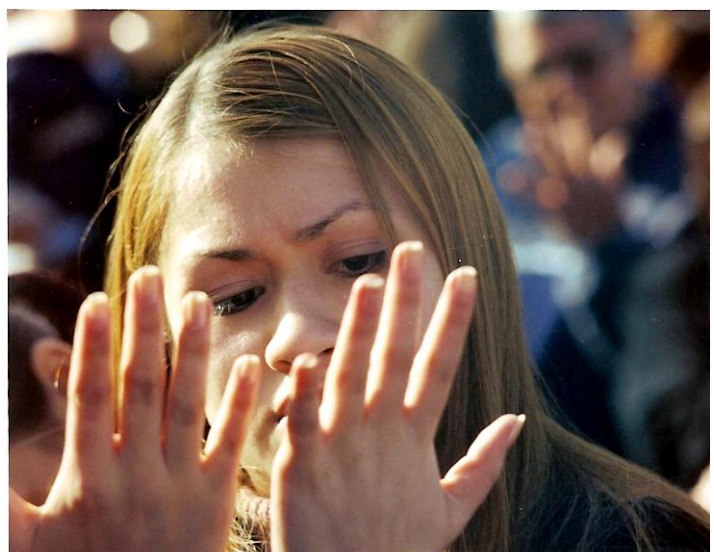


rito es el más popular entre los fieles espontáneos, que van por primera vez al lugar esperando “ver algo”. Permanecer durante horas con la vista dirigida al sol es parte de la práctica. Si bien la hora “oficial” de las apariciones es a las 10:07 durante todo el transcurso del día los agentes buscan verlas.

Las apariciones, cuando ocurren, son individuales y privadas pero se transmiten rápidamente de boca en boca entre los asistentes hasta llegar a los oídos de los organizadores que anuncian al micrófono que “ha habido apariciones” convirtiendo esa experiencia privada en algo público. También, debido a la creencia de la presencia santa, se exponen las fotos de los destinatarios de las oraciones, así son acercados al milagro.

#### *5.2.6 Los Brillos*

Otro de los signos de presencia santa que buscan los asistentes son pequeños “brillos” tipo residuo microscópico metálico, que se posan sobre manos o rostros. La existencia de estos brillos en las manos de cada uno tiene como significado, la presencia de la Virgen y la concesión de gracias ya sean espirituales, físicas o infinitas según si son doradas, plateadas o tornasoladas. Esta práctica tiene un importante carácter colectivo ya que la experiencia se comparte constantemente

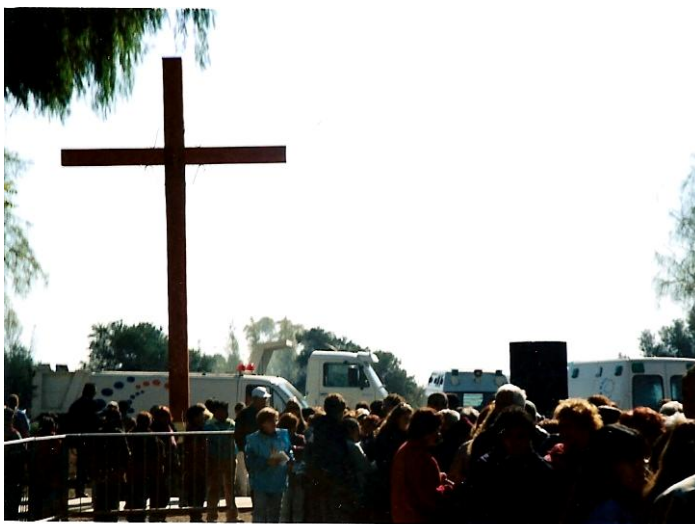




entre los asistentes. Los brillos en las manos o rostros se muestran, se comparten y se buscan mutuamente entre los fieles.

Este signo es también objeto de creencias confusas. José, uno de los informantes de esta investigación señala que “la gente cree que leo las manos con este asunto de los brillos, pero los brillos son gracias que te dan. Si son dorados es una gracia en el cuerpo, si son plateados tenés que pedir lo que quieras y los más lindos son los tornasolados, que cambian de color con la luz.” La asociación que los agentes realizan de los brillos en las manos con la lectura esotérica, es una constante que demuestra la débil línea que separa las búsquedas religiosas de las experiencias mágicas o místicas.

### 5.2.7 La Cruz de Madera



*“...en este lugar y en todas las Casas de Dios del mundo entero deben levantar una gran cruz sobre una base de siete pies de lado, escalonada con tres escalones. El madero de la cruz tendrá siete metros de alto; de frente treinta y tres centímetros, igual que los costados. A los siete metros*

*pondrán el otro madero del mismo espesor y de tres metros de largo. En ella El Señor Jesucristo, Dios, está presente. Todos los hijos que oren al pie mirándola recibirán grandes gracias y bendiciones...” (Mensaje N° 142)*

Esta cruz que ha sido pedida por la Virgen en las apariciones fue construida durante los años 2004 y 2005. La historia de la aparición de la pieza de madera también presenta características místicas. Durante mucho tiempo, cuentan nuestros informantes, se buscó una madera de ese largo en una sola pieza pero acá no se encontraban ejemplares de estas características. De pronto un día, desde una reserva aborigen en el sur de Chile, anunciaron la existencia de una pieza similar a la pedida. Allí comenzó la epopeya de transportar la pieza, que luego fue ensamblada allí en la zona.

Tocar la Cruz, rezar a sus pies, pedir a sus pies son prácticas masivas en el Santuario.

#### *5.2.8 El perfume a rosas*

*“Cuando estoy rezando, siento una brisa y un perfume...” (Mensaje N° 17)*

*“Hoy estoy en la gruta, rezando y pidiendo por todos. Eran las 10 y 7 minutos de la mañana cuando en ese momento la gruta se llenó de luz, escuché un canto como los que cantan en Misa... ¡y ese perfume! Veo a la Virgen. Ella está con su carita triste y lágrimas en los ojitos. En cada rosa de su pecho tiene gotas de sangre...” (Mensaje N° 26)*

*“En la gruta escucho un canto muy hermoso y me quedo paralizado, y comenzó a llenarse de perfume...” (Mensaje N° 30)*

Esta es una de las manifestaciones más simbólicamente abstracta de las que se viven en el Santuario. Si bien no está expresada verbalmente por la Virgen en sus apariciones, el olor a rosas enmarca su presencia activa en muchos de los relatos de Manuel sobre las apariciones. Esta presencia, a partir del aroma a rosas, es una manera de revelar que se trata específicamente de la advocación de María Rosa Mística, que tuvo su origen en Italia durante el siglo XIX. También se diferencia de los otros ritos por percibirse a través de otro sentido, diferente a la vista, como es el olfato. Esto genera que los fieles vivan el fenómeno a partir de una combinación de emociones y sensaciones que lo hace una experiencia compleja y completa desde el espectro sensorial.

La presencia del aroma a rosas en el lugar no se restringe a los días 27, o a los momentos de ceremonias. Los fieles huelen el perfume a rosas casi constantemente en el Santuario y en los alrededores implicando esto la permanente presencia de María Rosa Mística en el lugar.

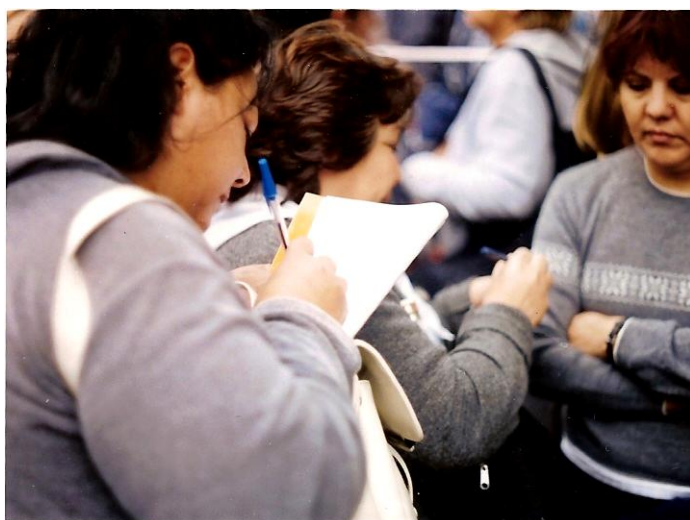
### 5.2.9 Peticiones

*“Hijos míos de todo el mundo, toda opresión, enfermedad, angustia y desesperación es obra del enemigo. No dejen que el pánico los invada; venzan todos los obstáculos; limpien sus cuerpos, toda enfermedad será reprimida.” (Mensaje N° 52)*

*“Hoy estoy encendiendo unas velas, y me dispongo a rezar por todos los que me han pedido por sus enfermos, salud, trabajo, por todos” (Mensaje N° 17)*

*“Hoy son las 15 y 7 de la tarde, estoy encendiendo unas velas y orando a la Virgen por los enfermos” (Mensaje N°42)*

Las peticiones se realizan durante todos los días y en especial los días de ceremonia. Estos pedidos que la gente escribe en pequeños cuadernos, luego son los que Manuel utiliza para hacer sus oraciones. Las necesidades y dolencias son varias y varían de acuerdo a los grupos sociales intervinientes. Falta de trabajo, problemas económicos, deudas imposibles de afrontar, comparten páginas con problemas de salud,



intervenciones quirúrgicas, problemas familiares y amorosos. Las peticiones son necesidades concretas y cotidianas. Expresan nítidamente cuáles son los temas en los cuales las respuestas no son fáciles de encontrar. La finitud de la vida, la sanación, el amor, se presentan como dudas

de la vida cotidiana a los cuales cuesta encontrarle respuestas apropiadas.

Estas peticiones que se realizan están directamente relacionadas con los milagros de la Virgen a través de su encomendado Manuel. Las curaciones a través de la oración son experiencias que se comparten cada 27 entre los fieles. Cada nuevo milagro, cada nueva curación, se convierte en una confirmación de la fe hacia esta aparición. Así como Manuel fue sanado por la intervención de María Rosa Mística, él se convirtió en un intercesor entre los enfermos y sus sanaciones a través de la oración.

### 5.3 Identidad

*“Quien cree en mis palabras sin dudar, vivirá por siempre” (Nº78)*

Analizar la manera en que se construye identidad entre los fieles de María Rosa Mística, es analizar la manera en que los procesos religiosos, desde el punto de vista cultural, son un sistema de símbolos que actúan para establecer en los agentes ciertos estados de ánimo y ciertas formas de motivación, muy poderosos, penetrantes y duraderos, mediante la formulación de concepciones de un orden general de existencia.

Estas prácticas, que los agentes realizan cada 27 de mes, son constructoras de sentidos que al ser compartidos generan una identidad de grupo. Sin embargo, el carácter de esa identidad es lo que denominados identidad heterogénea, dónde la pertenencia a un grupo no es de una manera rígida y permanente. Tampoco es la única posible identificación que pueda tener el agente. Si bien cada uno de los participantes tiene una filiación, una creencia y prácticas simbólicas compartidas con los demás fieles, también pertenece a muchos otros grupos identitarios, conformando una identidad propia, múltiple y sintética. Cada uno de los fieles de María Rosa Mística elabora un sentido de pertenencia a partir de su creencia, de su religiosidad, pero esa identidad no es única ni rígida.

Si bien los ritos y prácticas conforman la construcción de esta identidad, el sustrato que los define en un grupo con pertenencia denominado “fieles de María Rosa Mística” es *creer*. Creer que allí, en el Algarrobal, efectivamente ocurren sanaciones, milagros, y apariciones, y compartir su fe en ese preciso instante y lugar, son los constructores determinantes de esta identidad cultural con origen en la mística religiosa.

Esta identidad calificada como heterogénea, se ha construido en base a una oposición. La otredad es una herramienta en las estrategias identitarias que entre los fieles de María Rosa Mística se representa en los “incrédulos”. Los mensajes escritos a modo de corpus son quizás el elemento clave para descifrar con claridad el carácter de esta oposición.

## 5.4 La otredad

*“Es necesario que la incredulidad, la frialdad, sean sacados de raíz, y así en muchos corazones se afirme la verdad y la fe en la luz de Dios” (Mensaje N° 129)*

La incredulidad, la frialdad, no creer a pesar de poder ver, son conceptos que expresados en los mensajes definen quienes no son parte de ese colectivo denominado “fieles de María Rosa Mística”.

Los opositores o incrédulos, en este fenómeno, son representados por la Iglesia, el Arzobispado de Mendoza, que tiene diferencias en la aceptación de las apariciones y los mensajes que sustentan este fenómeno.

Desde los primeros mensajes que la Virgen “da” a Manuel la presencia de la estructura eclesial es referenciada. *“Ve a la Iglesia. Dile al Sacerdote que te unja los oídos...” (N°4) “Lleva este mensaje a las autoridades de la Iglesia, el cual es para ellos... Cuéntale al Sumo Sacerdote lo que has visto y conocido. Esto es para mi Pueblo.” (N°20).*



1"Uno". Miércoles 15 de Junio de 2005 Pag. 3

También se hace referencia al precepto de la misa dominical *“Ve en día de reposo a la Casa de Dios. Recibirán la Bendición” (N°28), “No falten a misa, estén con sus hermanos cristianos, así gustarán la alegría de vivir en comunión, en mi presencia” (N°107), a rezar con mayor frecuencia el Rosario “La oración El Santo Rosario es el arma para vencer al enemigo, hijos míos, con el cual saldrán victoriosos” (N°46) incluso referencias posibles a la estructura del Papado “Ya lo ha dicho mi Hijo Jesús y El Padre, en los laicos, los vicarios, está la salvación de mi Casa. Sean ustedes los que lleven las palabras al anciano, el hombre vestido de blanco de Roma, el Sumo Sacerdote” (N°62).*

También hacen referencia a prácticas concretas de la vida cristiana como el ayuno, la oración, la lectura de la Santa Biblia, las penitencias y la confesión. *“Hijos Míos, los invito a que ayunen con pan y agua...”* (Nº65) Y a la recuperación de ciertas costumbres como la asistencia a la Iglesia con un velo blanco o la comunión entregada en la boca.

Si bien la presencia de la estructura eclesial es permanente en los mensajes también es muy condenada la incredulidad (Nº129) y la falta de voluntad de creer por parte de los sacerdotes en los mensajes.

Esto es quizás la mayor diferencia entre los fieles y la Iglesia. Cuestionan con vehemencia la no aceptación de la Iglesia del fenómeno.

A decir de nuestro informante José “los mensajes dicen que hay que volver a la vieja iglesia. Uno cree en la iglesia mucho, pero a veces los hombres cambian cosas y palabras. Después del concilio vaticano segundo algunas cosas cambiaron mucho, sacaron a San Miguel por ejemplo, y la virgen pidió rezarle.”

Esta búsqueda de valores ya en desuso en la Iglesia y el hincapié en los elementos más espirituales de la religión católica los enmarca en un tipo de religiosidad no sólo construida en base al “bricolaje” sino también que promueve una creencia basada en valores como la oración, la penitencia, y el silencio. Todos valores que según los fieles ya no son encontrados en la Iglesia Católica. El valor de la oración profunda, compartida masivamente, una oración que lleva a niveles que conmuevan, que conduzca al orador al llanto, la emoción y a la presencia de la santidad, ese es el objetivo de los fieles de María Rosa Mística.



2 "El Sol" Miércoles 15 de Junio de 2005. Tapa

De esta manera se construye la otredad con la Iglesia Católica, la Iglesia docta, anti popular, Iglesia de “sabios” que no tiene el “corazón convertido”. *Emoción en oposición a racionalidad.* Esta dicotomía, por simple que parezca, parece ser la

dualidad en la cual se construye la identidad de los fieles de María Rosa Mística diferenciándose de la Iglesia. José nuestro informante lo expresa con claridad: “los curas están así porque la virgen les ha sacado la roja. Decíme cual de ellos se levanta a rezar a la mañana, todos se levantan después de las diez, se han olvidado de la oración”. “Si la iglesia estuviera bien, vos te creés que la Virgen se hubiera aparecido acá, ni loco estaría acá”.

El último de los mensajes dado a conocer también aborda esta confrontación. En diálogo con Manuel, la Virgen expresa lo siguiente:

*“ - Madre mía, le ruego y le pido perdón porque no sé que hacer con sus palabras. El Arzobispo dice que no las dé.*

*- Hijito mío, mi pequeño, cuánta nobleza hay en tu corazón. Hoy obedecerás un tiempo a la Casa de Dios. Si mis palabras siguen tiradas en los cajones, tú y mi pueblo darán cada palabra. Hoy tu obediencia engrandece al Señor.*

*- Madre mía, ¿cuándo les daremos sus palabras?.*

*- Hijito, hoy está en las manos de mis hijos predilectos sacerdotes...*

*- Madre mía ¿por qué esa dureza en algunos sacerdotes y otros son tan marianos? Ellos si creen en tus palabras.*

*- Mi pequeño, son aquellos que viendo aún no creen...”*

*(Mensaje N°146).*

## CAPÍTULO 6

### CONCLUSIONES

#### *6.1 Cultura, Identidad y Religión.*

A través del presente trabajo se ha realizado un recorrido teórico que buscó comprender de qué manera la experiencia de compartir un fenómeno de religiosidad popular, como lo es la devoción a María Rosa Mística, contribuye a la construcción de identidades.

En el Capítulo 1 se persiguió la definición de cultura encarada por la corriente interpretativa, en la cual se concibe a la cultura como un sistema de significados que dan sentido a la vida y a las acciones de quienes participan en la misma. En el análisis de la cultura popular se atravesaron tres concepciones diferentes: lo popular como folklórico, como subalterno y como masivo. El camino teórico a seguir tiene su fundamento en la visión de Néstor García Canclini. Junto a él se entiende que las culturas populares en la Latinoamérica contemporánea estarían definidas fundamentalmente como resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. La cultura popular ya no es posible definirla por sus propiedades intrínsecas sino a partir de su posición en relación con las culturas con las que se enfrenta. La popularidad de cualquier fenómeno debe estar definida por su uso y no por su origen. Lo popular, entonces, se constituye en procesos híbridos y complejos, en los cuales los cruces culturales incluyen una reestructuración radical de los vínculos entre lo tradicional y lo moderno, lo local y lo extranjero, lo popular y lo culto.

En el Capítulo 2 se estableció una conceptualización de la identidad. La identidad se entiende desde un punto de vista relacional, cercano a la teoría de los



campos de Bourdieu, en el cual las prácticas son generadas por *habitus* que ofician como eslabones entre la objetividad estructural y la subjetividad del agente. Hablar de una identidad relacional implica hablar de una identidad construida en oposición a otros agentes. Esta oposición genera por la interacción y diferenciación es lo que concebimos con el concepto de *otredad*. La identidad contemporánea, en América Latina, se comprende como una identidad multidimensional, entre lo global y lo local, y se definen como comunidades interpretativas de consumidores, o sea, conjuntos de personas que comparten gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes simbólicos que les dan identidad compartida.

En el capítulo 3 se introduce el tema de la religión pero a través de la posición cultural. Entender la religión como parte de la cultura es entender a la religión en tanto producto simbólico de grupos sociales histórica y estructuralmente situados. La fe, en su manifestación dialécticamente mediatizada por el conjunto de prácticas cotidianas e históricas, será una expresión, un punto de partida en torno al cual se va estructurando toda una red de sistemas simbólicos en las culturas latinoamericanas.

El Capítulo 4 nos acerca a las técnicas de investigación utilizadas en el trabajo de campo. La utilización del método de observación participante, potenciado por el uso de la fotografía como instrumento exploratorio y expositivo, son herramientas que no tienen otro fin que el de acercar la investigación a la “descripción densa” de Geertz.

A partir de estas nociones en el Capítulo 4 se intentó describir desde lo más cercano a la totalidad el fenómeno de María Rosa Mística, y comprender de qué manera se construye identidad entre los fieles, en El Algarrobal. A través de la comprensión de sus prácticas y ritos específicos, y del análisis de la inserción que los agentes tienen del fenómeno se buscó reconocer lo específico de este caso.

Este proceso de investigación produjo como resultado la verificación positiva de la hipótesis, ya que el carácter particular de la identidad de los denominados “fieles de María Rosa Mística” es un tipo de identidad sustentada por el sentido de la fe o la creencia en las apariciones, mensajes, milagros y ritos. A su vez, esta identidad está construida a partir de la otredad, representada por los “incrédulos” que cuestionan la existencia del fenómeno y la legitimidad de la comunidad de fieles. En el caso particular del presente estudio la representación de la “incredulidad” estuvo caracterizada por la Iglesia Católica, contraria al fenómeno.

En cuanto a su carácter, se ha concluido que es una identidad heterogénea, múltiple, sintética y en construcción. Pero para poder comprender más acabadamente este concepto es importante dar un repaso a los procesos socioeconómicos que produjeron profundos cambios en los procesos identitarios en el país.

## *6.2 La transformación socioeconómica*

Los cambios sociales y culturales que arrancan en los años 60 y 70 trajeron aparejadas grandes transformaciones en el proceso de construcción de identidades individuales y colectivas. En efecto, en esta época comienza a registrarse el pasaje de una economía industrial a una economía centrada en los servicios, caracterizada por una presencia cada vez mayor de la mujer en el mercado laboral. A esto hay que agregarle la multiplicación de escisiones sociales, reflejada en el paulatino declive de las formas organizativas que caracterizaron la etapa fordista (sindicatos y partidos políticos) y, más aún, en la importancia que adquieren las dimensiones propiamente simbólico – culturales en los procesos de construcción identitaria, ilustrados de manera ejemplar por la emergencia de los nuevos movimientos sociales, y los procesos de modernización cultural. Posteriormente, hacia fines de los 80, el proceso de globalización de las relaciones económicas, en su versión neoliberal, debilitó los marcos regulatorios asociados al modelo de acumulación precedente, garantizados por los Estados-nación, confirmando la entrada en un periodo de individualización de lo social. Estos cambios reconfiguraron el mundo popular urbano, cuya identidad colectiva se había estructurado en torno de la dignidad del trabajador. Marcado por la desindustrialización, la informatización y el deterioro de las condiciones laborales, este conjunto de procesos fue trazando una distancia creciente entre el mundo del trabajo formal y el mundo popular urbano

Esta crisis que fue llevando a una pauperización y territorialización de las clases populares también afectó a las clases medias, en un proceso de empobrecimiento y disgregación. Entre los sectores medios impacta desde una dimensión colectiva un proceso de movilidad social descendente que fractura de una manera tajante ese grupo social. Entre estos grupos sociales empobrecidos hay que incluir empleados, profesionales ligados al sector público, cuentapropistas, pequeños comerciantes,

pequeños y medianos productores agrarios. También es cierto que otras franjas de las clases medias, como los profesionales ligados a los sectores sociales y a los nuevos servicios de consumo, tendieron a conservar sus posiciones. A su vez hubo sectores que fueron favorecidos, como el personal calificado, profesional, intermediarios estratégicos asociados al ámbito privado, en gran parte vinculados a los nuevos servicios. Esta franja englobaría tanto a los sectores medios consolidados como a los sectores en ascenso.<sup>53</sup>

Los cambios estructurales de las últimas décadas generaron un proceso de desintitucionalización que repercutió sobre las identidades laborales, al tiempo que produjo una fuerte crisis de las identidades políticas, tal como éstas eran entendidas tradicionalmente, dando lugar en estos sectores a una nueva dimensión subjetiva.

A partir de estos cambios la construcción identitaria se realiza en un escenario atravesado por la incertidumbre y la inestabilidad, prontamente naturalizado, que impulsa a los agentes de los sectores populares (así como a aquellos de las clases medias empobrecidas), a desenvolverse como verdaderos peregrinos<sup>54</sup> en una ciudad cada vez más caracterizada por la multiplicación de fronteras sociales, en la cual el individuo debe procurarse recursos para sobrevivir, o entregarse al milagro.

### *6.3 Una identidad heterogénea.*

Sin dudas estos cambios no son ajenos al surgimiento y apogeo del fenómeno de María Rosa Mística. Su inicio estuvo muy ligado a los procesos de crisis política y social que se vivieron entre 2000 y 2005. Las situaciones de vulnerabilidad social, de desprotección de los servicios sanitarios, de flexibilización laboral, ponen en evidencia carencias y dudas. En este marco no es casual, ni aislado, que la Ceremonia de María Rosa Mística en El Algarrobal sea una manifestación masiva en la que los fieles proyecten sus miedos y necesidades en búsqueda de una respuesta.

Si bien se considera que los años 90 fueron los años del vertiginoso crecimiento de las religiones pentecostales y evangelistas dentro de los sectores populares, el fenómeno de María Rosa Mística se encuadra en un proceso de crisis posterior en el cual la fragilidad de los actores y la inestabilidad de las posiciones sociales se revelaron como cristalizadas en la estructura social. La desigualdad y la exclusión se inscriben

---

<sup>53</sup> Svampa, Maristella. "La Sociedad Excluyente" Pag. 189

<sup>54</sup> Maffesoli, Michel. "El Nomadismo". Pag 16

como producto perentorio de la modernización neoliberal. El resultado ha sido la consolidación de una sociedad atravesada por una fragmentación social creciente, en cuyo interior conviven numerosas y disímiles sociedades, con zonas de regulación diferentes, recursos muy desiguales y niveles organizativos diversos. Antes que un cuadro unitario, la imagen de la sociedad remite a una multiplicidad de sociedades, caracterizadas por lógicas sociales heterogéneas, que operan como registros multiplicadores de la jerarquía y la desigualdad.

A partir de estos principios se entiende el cuestionamiento de la participación y de la caracterización social de los fieles. Si bien se categoriza como un fenómeno de religiosidad popular, la composición de clases de los participantes está atravesada por los sectores sociales que sufrieron en su propia carne las mutaciones socioeconómicas y la solidificación de un modelo de exclusión. Si clases populares y clases medias empobrecidas se encuentran en ritos y prácticas con la fe en la existencia de alguna salvación espiritual o material, entonces no es fácil categorizar el fenómeno de María Rosa Mística desde la composición social.

Si se estableciera una caracterización del fenómeno desde sus ritos y contenidos dogmáticos analizados, se podría decir que los fieles de María Rosa Mística tienen rasgos de religión popular tipo católico tradicional. Los creyentes de una religión popular tipo tradicional son aquellos que, sujetos a diversas influencias, tienden a reproducir un cristianismo popular de corte tradicional, conservando mucho del catecismo de la cristiandad colonial. Se caracterizan también por creer en Dios, la Virgen y los santos, por ciertas prácticas sacramentales y, sobre todo, por sus rituales populares y devociones extra eclesiales, como las promesas, rogativas y peregrinaciones a los santos y a la Virgen. A su vez mantienen, en general, una distancia crítica hacia la Iglesia, puesto que ven con recelo sus renovaciones post-conciliares que resultan demasiado ilustradas y no populares<sup>55</sup>.

Siguiendo esta línea de análisis de ritos y prácticas los fieles de María Rosa Mística afirman lo expresivo, y lo ceremonial, frente al formalismo y al racionalismo de la Iglesia Católica. La Ceremonia y los ritos, son expresivos, emotivos, icónicos, y al volver visible y palpable la experiencia religiosa, la intensifican y potencian. También los fieles manifiestan una vitalidad profunda por su afectividad. Se contrapone así a una

---

<sup>55</sup> Parker, Cristian. "Otra lógica en América Latina" Pag. 234

religión más ética y ascética, y a una religión abstracta como es el caso de la iglesia Católica, con una fe racionalizada, teologizada y con acento en lo doctrinal.

Otra afirmación entre las creencias de los fieles es la creencia en la trascendencia. Dentro del contexto de una cultura dominante todavía imbuida de un cientificismo cartesiano positivista, que tiende a negar la dimensión simbólica y, por tanto, clasifica a lo misterioso fuera de la realidad sociocultural del hombre contemporáneo, los fieles depositan su fe en ritos que están mayormente enmarcados en una suerte de “irrealidad” que otorga un pleno sentido a su vida cotidiana.

Este fenómeno de religión popular, desde el punto de vista de las culturas populares, podría presentarse como una construcción sociocultural reaccionaria, con sus bases en una recuperación y reconstrucción del pasado. Su carácter puede parecer incluso regresivo cuando al entrar en el juego del campo religioso promueve como un posible cambio ligado no a la construcción de un nuevo modelo de vida Católica sino a restaurar un modelo anterior, pre conciliar. Este fenómeno, a su vez, se presenta como un espacio vacío de dimensión política, que si bien representa una recomposición de algunos lazos sociales y comunitarios, no establece elementos de transformación política, económica o social.

Sin embargo, y teniendo en cuenta que lo popular se construye en procesos híbridos y complejos, se percibe entre los fieles de María Rosa Mística una identidad heterogénea. Esta heterogeneidad implica que entre los agentes existe una apropiación y aplicación de los símbolos de manera diferente en cada situación particular, con el fin de darle sentido a sus vidas y sobre todo, tratar de dar respuesta a los problemas del sufrimiento. La participación de la Ceremonia y la práctica de los ritos, implica una fe en el fenómeno y la creencia de que allí ocurren verdaderamente milagros. Sin embargo, a pesar de ser los mismos ritos, no son las mismas expectativas, no es la misma interpretación de signos, ni son los mismos deseos, ya que el significado profundo será otro, inscriptos como elementos al interior de códigos significativos más amplios que son, de hecho, muy distintos.

Es así como los fieles tampoco tienen dudas acerca de mezclar e incorporar elementos pertenecientes a diferentes tradiciones religiosas, esotéricas, o de la psicología vulgarizada a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales. Este bricolaje o hibridación de creencias puede ser

construido hasta con elementos contradictorios para un mismo dogma institucional tradicional. Incluso se percibe, entre los fieles, una afinidad electiva entre el corpus doctrinario establecido por los mensajes y experiencias entre Manuel y la Virgen, y sus supuestos culturales, disociando las prácticas y fe del propuesto por los coordinadores del fenómeno. Así, entre los fieles que comparten ritos y revelaciones, creencias y milagros, los usos que realizan de los mismos son subjetivos, producto de las diferentes trayectorias de clase de los agentes y estableciendo sentido a sus experiencias de acuerdo con los sucesos que los atraviesan. Si entre los fieles de María Rosa Mística hay identidad, esta identidad es heterogénea, definida por los usos que los agentes hacen de este fenómeno.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, Tomás. **La empresa de vivir**. Bs. As. Sudamericana. 2000.
- BASTIÁN, Jean Pierre. **La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada**. Bs. As. FCE. 2004.
- BAZÍN, André. **Ontología de la imagen fotográfica**. 1945.
- BLACHE, Martha. **Folklore y Cultura Popular**. R.I.F. 3 1988
- BOURDIEU, Pierre. **Razones Prácticas**. Anagrama, Barcelona, 1997
- BOURDIEU, Pierre. **Que significa hablar**. Madrid. Akal. 1985
- BOURDIEU, Pierre. **La Distinción, criterio y bases del gusto**. Madrid. Taurus.1988
- BOURDIEU, Pierre y Wacquant, Loic. **Respuestas por una antropología reflexiva**. México. Grijalbo.1995
- BURKE, Peter. **Visto y no visto**. Barcelona. Crítica. 2005
- CAZENAVE, Jean. **Sociología del rito**. Bs As. Amorrortu.1971
- CUCHE, Denys. **La noción de cultura en Ciencias Sociales**. Bs. As. Ed. Nueva Visión.1999
- DURKHEIM, Emile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid. Akal. 1982
- DE CERTEAU, Michel. **La cultura en plural**. Bs. As. Nueva Visión. 1999
- DE CERTEAU, Michel. **Pratiques quotidiennes**, en G. Pougol y R. Labourie (éd.), “Les Cultures populaires”, Toulouse, Privat, 1979
- DE CERTEAU, Michel. **La toma de la palabra**. México. UIA. 1995
- DE CERTEAU, Michel. **La invención de lo cotidiano 2: Habitar, Cocinar** México. UIA.1999
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Consumidores y ciudadanos**. México. Grijalbo. 1996

- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad.** México. Grijalbo, 1990
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **¿Reconstruir lo popular?** R.I.F. 3 1988
- GEERTZ, Clifford. **La interpretación de la cultura.** Gedisa. Barcelona.1989
- GIMENEZ, Gilberto. **Modernización, cultura e identidades tradicionales en México.** México. Revista Mexicana de Sociología, 1994. N°4.
- GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio. **La fotoantropología, el registro gráfico y sus sombras teóricas.** Revista de Antropología Social. Madrid. 1999.
- GOROSITO KRAMER, Ana María. **Identidad, Cultura y Nacionalidad** en Bayardo, Rubens y Lacarrieu, Mónica “Globalización e identidad Cultural”. Bs As. Ediciones Ciccus. 1997
- GUBER, Rosana. **El salvaje metropolitano.** Editorial Legasa. Bs. As. 2004
- KOLAKOWSKI, Leszek. **La presencia del mito.** Bs As. Amorrortu. 2000
- LISÓN ARCAL, José. **Una propuesta para iniciarse en la Antropología Visual.** Revista de Antropología Social N° 8. Madrid. 1999.
- MAFFESOLI, Michel. **El Nomadismo** México. FCE. 2004
- MATTHES, Joachim. **Introducción a la sociología de la religión.** Madrid. Alianza. 1971
- MARTÍN BARBERO, Jesús. **Prácticas de Comunicación en la Cultura Popular** en Simpson Grinberg, Máximo “La Comunicación Alternativa y Cambio Social”. México. UNAM. 1979
- MARTÍN BARBERO, Jesús. **De los medios a las mediaciones.** México. Gustavo Gili. 1987
- MARGULIS, Mario. **La cultura de la noche.** Bs. As. Hvmánitas.
- MENNA, Rosana. **Imágenes de re-presentación de la co-construcción de una identidad. Pasantes de la fiesta de la virgen de Copacabana.** Actas 7° Congreso de Antropología Social. 2000.
- MÍGUEZ, Daniel y SEMÁN, Pablo (editores). **Entre santos, cumbias y piquetes.** Bs As. Biblos.2006.
- ORTIZ, Renato. **Taquigrafiando lo social.** Bs. As. Siglo XXI. 2004



- PARKER, Cristián. **La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina**, México. Revista Mexicana de Sociología, 1994. N°4. Págs. 229-254.
- PARKER, Cristian. **Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista**. Santiago. Fondo de Cultura Económica. 1996
- PORTAL ARIOSAS, María Ana. **Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta**. México. Alteridades, 1995. 5 (9).
- RITZER, George. **Teoría Sociológica Clásica**. Madrid. Mc Graw Hill, 1993
- ROSTAS, Susana y DROOGERS, André. **El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción**. México. Alteridades, 1995. 5 (9).
- SALLES, Vania. **Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco**. México. Alteridades, 1995. 5 (9).
- SARLO, Beatriz. **Escenas de la vida posmoderna**. Bs As. Ariel.
- SAUTU, Ruth. **Todo es Teoría**. Bs As. Lumiere. 2003
- SCHRODER, Gerhart (Comp) **Teoría de la Cultura** Bs. As. FCE. 2005
- SVAMPA, Maristella. **La Sociedad Excluyente**. Bs.As. Taurus. 2005
- ZUBIETA, Ana María. **Cultura Popular y Cultura de masas**. Bs. As. Paidós. 2000

## ÍNDICE

<b>Introducción .....</b>	<b>2</b>
<b>Capítulo 1: La Cultura.....</b>	<b>6</b>
<i>1.1 Las Teorías Culturales.....</i>	<i>6</i>
<i>1.1.1 La Cultura como entramado de significaciones.....</i>	<i>6</i>
<i>1.2 La Cultura Popular.....</i>	<i>8</i>
<i>1.2.1 Folklore, Masivo y Subalterno.....</i>	<i>9</i>
<i>1.2.2 Folklórico.....</i>	<i>9</i>
<i>1.2.3 Cultura de Masas .....</i>	<i>10</i>
<i>1.2.4 Cultura Subalterna.....</i>	<i>12</i>
<i>1.3 Hacia una noción latinoamericana de cultura popular.....</i>	<i>13</i>
<b>Capítulo 2: La Identidad.....</b>	<b>18</b>
<i>2.1 Identidad y Cultura.....</i>	<i>18</i>
<i>2.1.1 Las concepciones de la identidad cultural.....</i>	<i>18</i>
<i>2.1.2 La corriente objetivista.....</i>	<i>19</i>
<i>2.1.3. La identidad desde una perspectivas subjetivista.....</i>	<i>21</i>
<i>2.2 Campo, habitus y prácticas.....</i>	<i>21</i>
<i>2.2.1 La identidad desde el punto de vista relacional.....</i>	<i>23</i>
<i>2.2.2 La identidad como ente multidimensional.....</i>	<i>24</i>
<i>2.2.3 Toda identidad es diferenciación.....</i>	<i>26</i>
<i>2.3 La identidad cultural entre lo universal y lo particular.....</i>	<i>27</i>
<i>2.4 La identidad cultural contemporánea.....</i>	<i>28</i>
<i>2.4.1 Las identidades nacionales en crisis.....</i>	<i>29</i>

<b>Capítulo 3: La Religión.....</b>	<b>31</b>
3.1 <i>La especificidad religiosa.....</i>	31
3.2 <i>La religión en la teoría de Emile Durkheim.....</i>	34
3.3 <i>La sociología de la religión.....</i>	36
3.3.1 <i>La sociología de la religión en América Latina.....</i>	37
3.4 <i>La Religión Popular Latinoamericana.....</i>	40
3.4.1 <i>La religión como cultura en las clases populares.....</i>	44
3.5 <i>La religión como constructor de identidad.....</i>	47
<b>Capítulo 4: Apuntes Metodológicos.....</b>	<b>49</b>
4.1 <i>El Trabajo de Campo.....</i>	49
4.2 <i>La Observación Participante.....</i>	50
4.3 <i>El registro fotográfico.....</i>	55
4.4 <i>El realismo fotográfico.....</i>	57
4.5 <i>Reflexividad.....</i>	59
4.6 <i>Iconos o Imágenes Sagradas.....</i>	59
4.6.1 <i>La imagen como culto.....</i>	60
<b>Capítulo 5: Trabajo de Campo.....</b>	<b>62</b>
5.1 <i>María Rosa Mística.....</i>	62
5.1.1 <i>Características del Lugar.....</i>	64
5.1.2 <i>Caracterización social de los fieles.....</i>	65
5.1.3 <i>Caracterización de los colaboradores.....</i>	66
5.2 <i>Ritos.....</i>	67
5.2.1 <i>La Ceremonia.....</i>	67
5.2.2 <i>La Oración del Santo Rosario.....</i>	68
5.2.3 <i>Los Mensajes.....</i>	70
5.2.4 <i>La imagen votiva.....</i>	71
5.2.5 <i>La imagen en el Sol.....</i>	72
5.2.6 <i>Los Brillos.....</i>	73
5.2.7 <i>La Cruz de Madera.....</i>	74
5.2.8 <i>El perfume a rosas.....</i>	75

5.2.9 <i>Peticiones</i> .....	76
5.3 <i>Identidad</i> .....	77
5.4 <i>La otredad</i> .....	78
<b>Capítulo 6: Conclusiones</b> .....	<b>81</b>
6.1 <i>Cultura, Identidad y Religión</i> .....	81
6.2 <i>La transformación socioeconómica</i> .....	83
6.3 <i>Una identidad heterogénea</i> .....	84
<b>Bibliografía</b> .....	<b>88</b>